BIBLIOTHECA
ELECTORALIS
MONACENSIS.
Ch. Wink. del.
Söcklerſc. 1779.

TR. Asc. 1207. a.

<36635624720016

<36635624720016

Bayer. Staatsbibliothek

Ch. C. 1782 *

(1782 b

Ph. Ps 1183 b - 1 R

Tieftrunk

Joh. Heinr. Tieftrunks
Professors der Philosophie in Halle

Grundriß
der
Sittenlehre

Bayerische Staatsbibliothek München

Erster Band

Allgemeine
Grundlegung zur Sittenlehre
und die
Tugendlehre

Halle
in der Curtschen Buchhandlung
1803.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorrede
zum ersten Bande.

In diesem Grundriß, welcher zunächst für meine Zuhörer bestimmt ist, beabsichtige ich eine kurze Darstellung der Sittenlehre in derjenigen Vollkommenheit, welche ihr nach dem dermaligen Zustande der Wissenschaft zu Theil werden konnte. Wenn ich hierbei, wie billig, die Vorarbeiten älterer und neuerer Moralisten im Auge hatte, denn ohne benützende Rücksicht auf diese sollte keiner einen weitern Fortschritt wagen; so habe ich doch nicht den bloßen Epitomator gemacht, sondern alles meinem eignen Urtheil unterworfen, selbst mit dem Versuch, hin und wieder, sowohl in Ansehung der Form der Behandlung als der Sachen selbst, noch größere Vollkommenheit zu erreichen; mithin hat der Leser in diesen Grundlinien der Sittenlehre nichts zu erwarten, wofür, es mag von Andern schon gesagt seyn oder nicht, ich nicht selbst zu stehen und verantwortlich zu seyn mir getraute.

Kenner der philosophischen Literatur werden finden, daß ich nicht auf dem Wege einer kühnen Reformation

oder wohl gar Revolution der Wissenschaften einhertrete, sondern mich begnüge, an dem schon Gegebenen bedachtsam zu feilen, und das Mangelhafte ohne Geräusch zu ergänzen.

Von zwei Maximen der Forschung, welche zur jetzigen Zeit sehr befolgt werden, kann ich keinen Gebrauch machen. Die Eine ist: alles Neue zu verwerfen und den Gipfel aller Wissenschaft schon durch die Denker vor der Periode der speculativen Kritik für erreicht zu halten; die Andere ist: überall nichts, was schon im Felde der Forschung geleistet ist, für probehaltig zu finden, und eine neue, ja wohl die erste und eigentliche Schöpfung der Wissenschaften zu beginnen.

Die Versuche dieser letztern Maxime sind mir wohl bekannt, aber ich habe bei der aufrichtigsten Prüfung nicht den Boden gefunden, worauf sie sich gründen und Haltung gewinnen könnten. Intellectuelle Anschauung ist ein sich widersprechender Begriff, denn das Denken, als solches, schaut nicht an, und die Anschauung, als solche, denkt nicht; es werden daher hier Dinge amalgamirt, deren Trennung und Unterscheidung gerade eine der wichtigsten Angelegenheiten des Philosophirens ist. Eben so unstatthaft ist es, wenn man aus der bloßen Logik reale Erkenntnisse der Gegenstände herausklauben, und so die formale Function des Denkens für einen Quell, und gleichsam Organismus der Objecte einführen will; welches im Grunde eben

darauf hinaus läuft, das Denken in die Stelle des Anschauens zu setzen, und der logischen Operation eine schöpferische Kraft des Realen beizulegen. Allein die intellectuelle Anschauung war stets auch das Steckenpferd der Schwärmer; denn, wenn man es glaubhaft machen kann, daß die Einbildungskraft selbst denke, und das Denken, seinem Wesen nach, selbst ein Anschauen sey, so hat man für die Phantasie ein offnes Feld und ein freies Spiel. Dann muß alle Construction a priori sehr leicht von Statten gehen. Denn ob gleich die Einbildungskraft ursprünglich nicht schöpferisch ist, sondern nur das Gegebene der Sinnlichkeit gemäß den formalen Bedingungen derselben zusammensetzt; so kann sie doch, wenn einmal die Zucht unter der Regel des Verstandes ausgeschlagen wird, die kühnsten Compositionen versuchen; aber diese verliehren ihr Schwärmerisches auch dann nicht, wenn man ihnen gleich die Form der Vernunft umhängt, und sie die Probe einer spitzigen Syllogistik bestehen läßt.

Die erstere Maxime, wenn sie auch nur gegen Einiges der neuern Zeit gerichtet ist, sollte sich doch nicht geltend machen wollen; denn sie ist schon ihrer Form nach verwerflich, und stimmt nicht zur Achtung und zum rechtlichen Vertrauen auf die Menschheit, als welche sich nicht in einem Stillstand oder wohl gar in einem Rückgang zum Schlechtern befinden kann, wenn dieses

gleich von partiellen oder individuellen Phänomenen derselben gesagt werden darf.

Im Gebiete der philosophischen Forschung und Untersuchung gilt freilich keine Auctorität, und jede Philosophie mit Namen kündigt sich eben dadurch schon als unphilosophisch an; denn jede Vernunftwahrheit muß sich auf sich selbst, nicht auf das Ansehen irgend eines Individuums oder einer Secte stützen. Doch aber sind die Aussprüche eines talentvollen und mit Aufrichtigkeit sein ganzes Leben hindurch auf die Erforschung der Wahrheit ausgehenden Mannes nie zu verachten, selbst dann nicht, wenn einige Resultate seiner Speculation nicht die Probe halten sollten; denn er hat immer die Vermuthung für sich, daß der Irrthum, wenn er es seyn sollte, kein flacher und gemeiner seyn werde.

Ich trage kein Bedenken, zu gestehen, daß die Kritik der theoretischen und practischen Vernunft bei mir noch immer von großem Gewichte ist, und auch unter allen Vorarbeiten an diesem Grundrisse den wesentlichsten Antheil habe. Es gehört einiger Muth dazu, dies jetzt noch laut zu sagen, da strenge Kritik nicht minder als scherzende Satire ihre Geissel über sie schwingen, und es gemeiner Glaube zu werden scheint, als sey sie gänzlich zu Boden geschlagen. Es scheint aber unserm Zeitalter nicht gegeben zu seyn, hierüber einen definitiven Ausspruch zu thun; denn es vereinigen sich zu viele Umstände wider ein ganz unpartheiisches Urtheil.

Dahin rechne ich die Schwierigkeit der Sache selbst, besonders in ihrem speculativen Theile, den Anstoß der Resultate an die gewohnte Denkweise in scientiver, politischer und kirchlicher Hinsicht; die üppigen Auswüchse und Schößlinge, als das Unkraut unter dem Weitzen u. s. w.

Wie dem auch sey, so habe ich das, was ich für wahr und gut hielt, nicht wegwerfen wollen; dabei mich aber der Freiheit bedient, zu ändern, zu bessern und zu ergänzen, wie es der Zug meiner Ueberzeugung mit sich brachte.

Ueber das, was mein eigenthümliches Verdienst bei diesem Grundriß sey, mögen Andere urtheilen. Wenn man so viele Jahre durch Benutzung der Lectüre und eignes Nachdenken an seiner wissenschaftlichen Vervollkommung arbeitet, so verwebt und vereinigt sich dasjenige, was man Andern zu verdanken hat, mit dem Selbsterworbenen so sehr, daß man selbst, wenn es wieder zum Ausspinnen kommt, nicht gewiß weiß, woher man das Eine oder das Andere habe, ob aus sich selbst, oder von Andern. Ich denke aber, daß dies der natürlichste Zustand unsers Geistes, und das Geständniß desselben der Wahrhaftigkeit am angemessensten sey. Wenn nur alles zu eigen gemacht ist, es mag ursprünglich erworben oder von dem Seinen eines Andern abgeleitet seyn. Bei Vielem, was ich niederschreibe, ist es mir, als hätte ich es aus mir selbst, und wenn ich mich

nach auswärtigen Quellen umsehe, so finde ich doch fast zu allem wieder einen Vorgang bei Andern.

* * * *

Die Sittenlehre ist objectiv, ihrer Idee nach, ein vollendetes System, und dieses muß man subjectiv, der Ausführung nach, zu erreichen suchen. Der Oberbegriff derselben ist Wissenschaft der Gesetze der Freiheit; die Unterbegriffe sind Tugendlehre und Rechtslehre. Beide sind Sittenlehre. Die Rechtslehre macht nicht den Gegensatz der Sittenlehre (Ethica), sondern als Theil derselben den Gegensatz von der Tugendlehre; denn diese ist die Wissenschaft der innern Gesetzgebung (der Gesetze für die innere Freiheit); jene, die Rechtslehre, ist die Wissenschaft der äussern Gesetzgebung (der Gesetze für die äussere Freiheit).

Beide, Tugendlehre und Rechtslehre haben eine gemeinschaftliche Grundlage, welche den einleitenden und vorbereitenden Theil zu ihnen ausmacht. Daher zerfällt dieser Grundriß in drei Theile, von welchen der erste die Grundlegung zur Sittenlehre überhaupt; der zweite die Tugendlehre, und der dritte die Rechtslehre enthält.

Daraus, daß man die gemeinsame Quelle der Tugendlehre und Rechtslehre verkennt, entspringen die wunderlichen Behauptungen, als sey die Rechtslehre von der Moral gänzlich geschieden, sey eine bloß theo-

retische Erkenntniß, müsse aus der Tugendlehre deducirt werden u. s. w.

Eine Lehre bis zu ihren ersten Gründen zu verfolgen, ist Obliegenheit des Philosophirens; die Verfolgung geht aber bis zu dem, was das erste Datum des Bewußtseyns hier ist, und dies ist die Vernunft, in wiefern sie durch Ideen gesetzgebend, d. h. die Willkühr zu Maximen, welche der Form nach unbedingt sind, verbindend ist (sie in der Nehmung ihrer Maximen von der Form eines unbedingten Gesetzes abhängig macht). Ich hoffe dieses erste Datum, das Princip und die Grundlage alles Sittlichen in der Welt, mit überwiegender Klarheit vorgestellt zu haben.

Das Princip der Einheit der theoretischen und practischen Philosophie ahndete Kant, getraute sich aber nicht, es bestimmt anzugeben. Aber diese Einheit liegt in der Vernunft selbst, in sofern sie durch die Idee des Unbedingten Regeln für die Theorie und Gesetze für die Praxis darbietet. In beiden Gesetzgebungsacten ist es eine und dieselbe Vernunft, welche durch ihre eigenthümliche Idee des Unbedingten ihre Macht und ihren Einfluß beweist, einmal auf die Erkenntnißkraft, indem sie diese in Schwung setzt, innerhalb des Gebiets des Naturbegriffs zur höchsten Einheit die größte Mannigfaltigkeit, und zur größten Mannigfaltigkeit die höchste Einheit der Erkenntnisse zu suchen; zum andern auf das

Handlungsvermögen, indem sie dieses durch die Idee des Unbedingten einschränkt, aber auch zugleich zu moralischen Zwecken erweitert.

Das Vorgeben Einiger, als wenn die Vernunft als practische Vernunft in der practischen Philosophie nur als halbe Vernunft auftrete, muß Lächeln; das Bemühen Anderer aber, das Ansehen der Vernunft durch Bespöttelung gewisser Ausdrücke, weil sie fremd sind, herabzusetzen, muß Unwillen erregen. Was thut das zur Sache, wenn der unbedingte Befehl der Vernunft zur Sittlichkeit ein kategorischer Imperativ; ein Satz, dessen Klarheit und Verbindlichkeit auf seiner unmittelbaren Verständlichkeit beruht, ein Postulat genannt wird? u. s. w. Man gebe doch an, wie moralische Verbindlichkeit möglich sey, wenn die Vernunft nicht unmittelbar und unbedingt gebietet. Auf die Worte kommt es hier nicht an, wenn sie auch barbarisch klingen, denn diese können auch in die reine Muttersprache übersetzt werden.

Aber was soll man dazu sagen, wenn sogar mit ungleichen und heterogenen Waffen gefochten wird? Wenn man die Politik gegen die Philosophie aufbietet, und diese nicht allein als eine unnütze, sondern sogar als eine schädliche Grübelei verschreit? Was hat die Menschheit aus den Fesseln des Aberglaubens und der Sclaverei gezogen, wenn von diesen Uebeln jetzt weniger in der Welt ist wie ehemals, als die Aufklärung? und

wovon kann diese ausgehen, als von der Philosophie? Der Philosoph braucht ja eben nicht die ganze Schule gemacht zu haben, sondern Jedermann hat auf diesen Namen einen Anspruch, welcher sich durch Energie seines Geistes über das Herkömmliche hinaus arbeitet, und durch das selbsterworbene Licht und die selbstgedachten Erweiterungen in Begriffen und Grundsätzen auf das, was er unter seinen Händen hat, vervollkommnend hinwirkt. Mag ein solcher Mann auch selbst nicht an den Namen eines Philosophen denken, so ist es doch ein philosophischer Geist, welcher in und durch ihn handelt. Entfernt nun Männer von diesem Geiste aus den Cabinetten, aus den obersten Landescollegien, aus den Departements der Justiz, der Finanzen, der Oekonomie, Bergwerke, des Bauwesens, der Forstverwaltung u. s. w. wohin wird der bloß nachmachende Mechanismus der übrigen führen? Von Männern aber, denen das Glück will, daß ihr ideenmächtiger Geist sich unmittelbar an irgend einem ihnen untergegebenen Gegenstande practisch erweisen kann, gilt es in der Regel, daß ihre Talente auch noch eine irdische Belohnung zur Folge haben; dagegen diejenigen, welche sich mit der bloßen Theorie befassen, und den Gesetzen der Natur im Innern und Aeussern des Menschen nachspüren, gewöhnlich sich selbst überlassen bleiben, und bei der so schwierigen Arbeit, ins Verborgene der Natur zu dringen, die an sich schon wegen der Zweifel und Scrupel, wegen des bestän-

digen Wechsels des Gelingens und Mißlingens viel Kummer bei sich führt, allen Muth verliehren müßten, wenn sie nicht ein Anblick der mitunter hervorschimmernden Wahrheit und das Bewußtseyn, nach langem vergeblichen Forschen doch zuweilen eine Eroberung, die Allen nützlich und Keinem schädlich seyn kann, zu machen, nicht stärkte und belebte. Sollte nun diesen der Erforschung des Wahren sich weihenden Menschen auch Menschliches begegnen, so sollte dies doch nicht der Philosophie angerechnet werden, die immer ehrwürdig bleibt; sondern der Gebrechlichkeit des Menschen überhaupt, wovon sich keiner frei dünken möge.

Man lächelt sehr vornehm darüber, daß in den Theilen der höhern Philosophie so wenig ausgerichtet wird. Ich frage: liegt dies an der Frivolität des Beginnens oder an der Schwierigkeit des Gegenstandes? Es ist freilich leichter, die Pallas durch das Fernrohr zu sehen, als die Regeln zu erforschen, nach welcher sie, wenn sie sich aus dem Gesichtskreis verlohren hat, wieder aufgefunden werden kann. Halle, den 6ten März 1803.

Inhalt des ersten Bandes.

Erster Theil. Grundlegung zur Sittenlehre überhaupt.

I. Begriff und Stelle der Sittenlehre im System der menschlichen Erkenntnisse. §. 1.

II. Ob eine Moral als reine Wissenschaft nothwendig sey. §. 2.

III. Erörterung des Begriffs der Sittlichkeit aus dem gemeinen Bewußtseyn. §. 3.

IV. Wissenschaftliche Darstellung der Elemente des sittlichen Bewußtseyns.

a. Von dem Grundvermögen des Gemüths im Verhältnisse zu einander. §. 4.

b. Von dem practischen Erkenntnißvermögen. §. 5.

c. Von dem ersten und ursprünglichen Datum der Sittenlehre. §. 6.

d. Von dem ursprünglichen Verhältnisse der Vernunftgesetzgebung zur Willkühr. §. 7.

e. Folgerung des höchsten für alle menschliche Thätigkeit gültigen Grundsatzes. §. 8.

f. Vom Gesetze der practischen Vernunft. §. 9.

g. Eintheilung des Sittengesetzes in Ansehung der Materie der Willkühr. §. 10.

h. Eintheilung der Pflichten. §. 11.

i. Von der Triebfeder der gesetzgebenden Vernunft. §. 12.

k. Was gut oder böse sey? §. 13.

l. Von der Gesetzgebung der Vernunft. §. 14.

m. Systematische Vorstellung und Beurtheilung aller Heteronomie für die Willkühr. §. 15.

n. Von der sittlichen Persönlichkeit des Menschen. §. 16.

o. Von der Wirkungsart der Vernunft. §. 17.

p. Von der Freiheit der Willkühr. §. 18.

q. Vom höchsten Gute, als Endzweck der Welt. §. 19.

r. Von der theoretischen Möglichkeit des Practischnothwendigen. §. 20.

s. Vom Sittenreiche. §. 21.

t. Von der moralischen Beurtheilung. Princip und Momente derselben. Widerstreit der Pflichten. Gewissen. Zurechnung. §. 22.

Anhang zur Grundlegung der Sittenlehre überhaupt. Ob eine Erweiterung der Erkenntniß in theoretischer Absicht durch die Moral möglich und nothwendig sey. S. 171.

Uebergang von der allgemeinen Sittenlehre zu den besondern Theilen derselben. S. 193.

A. Obere Eintheilung der Sittenlehre. S. 194.

B. Nähere Erörterung der beiden, ihrer Relation nach verschiedenen Gesetzgebungen. S. 196.

C. Von der auf der Verschiedenheit dieser Principien beruhenden verschiedenen Beurtheilungsart des Sittlichen. S. 214.

E. Architectonischer Ueberblick der Sittenlehre. S. 216.

Zweiter Theil. Wissenschaft der innern Gesetzgebung oder Tugendlehre.

Einleitung. S. 219.

A. Von der innern Verbindlichkeit überhaupt. §. 24.

B. Von den subjectiven Voraussetzungen zur innern Verbindlichkeit. §. 25.

C. Von der engen und weiten Verbindlichkeit. §. 26.

D. Von der Tugend überhaupt. §. 27.

E. Von der Tugendverpflichtung und Tugendpflicht. §. 28.

F. Vergleichung der Principien der innern Verpflichtung, der Tugendpflicht und der Rechtspflicht. §. 29.

G. Erörterung und Begründung des Begriffs von einem Zwecke, der zugleich Pflicht ist. §. 30.

H. Angabe und Erörterung derjenigen Zwecke, welche zugleich Pflichten sind. §. 31.

I. Von den ersten Erfordernissen zur Erfüllung der Pflicht nach Principien der Freiheit. §. 32.

K. Uebergang zu den besondern Theilen der Tugendlehre. §. 33.

a. Von den Grundsätzen der wissenschaftlichen Behandlung der Tugendlehre in ihren besondern Theilen.

I. Von dem Befolgungsvermögen der Pflicht.

II. Von der Unterscheidung der Tugend vom Laster.

III. Von der Beweisart besonderer Pflichten.

b. Eintheilung der Tugendlehre. §. 34.

I. In Ansehung der wissenschaftlichen Form.

II. In Ansehung der Pflichtbegriffe.

α. Von dem Grunde der Eintheilung der Pflichten in vollkommne und unvollkommne. §. 35.

β. Von dem Grunde der Eintheilung der Pflichten in innere und äussere.

Elementarlehre der Tugend. Von den Pflichten aus innerer Gesetzgebung.

Erstes Hauptstück. Von den Pflichten gegen sich selbst. Eintheilung und erstes Gebot derselben. §. 37. 38.

Erster Abschnitt. Von den vollkommnen Pflichten gegen sich selbst.

a. In Ansehung seiner thierischen Natur. I. Vom Selbstmorde. §. 39. II. Von der wollüstigen Selbstschändung. §. 40. III. Von der Selbstbetäubung des Genußvermögens. §. 41.

b. In Ansehung der moralischen Natur I. Von der Lüge. §. 42. II. Von dem Geitze. §. 43. III. Von der Kriecherei. §. 44.

Zweiter Abschnitt. Von den unvollkommnen Pflichten gegen sich selbst.

a. In Ansehung der mechanischen Vollkommenheit. §. 45.

b. In Ansehung der moralischen Vollkommenheit. §. 46.

Zweites Hauptstück. Von den Pflichten gegen Andere. Eintheilung und Princip derselben. §. 47.

Erster Abschnitt. Von den Pflichten gegen Andere, bloß als Menschen überhaupt.

a. Von den vollkommnen Pflichten gegen Andere. §. 48.

b. Von den unvollkommnen Pflichten gegen Andere. §. 50 — 52.

Zweiter Abschnitt. Von den Pflichten gegen Andere nach besondern Verhältnissen. §. 53.

Methodenlehre der Tugend. Einleitung. §. 54.

a. Von der ethischen Didactik. §. 55.

b. Von der ethischen Ascetik. §. 56.

Grund-

Grundlegung zur Sittenlehre überhaupt.

I.

Begriff und Stelle der Sittenlehre im Systeme der menschlichen Erkenntnisse.

§. 1.

Alle Erkenntniß ist, ihrem Ursprunge nach, entweder Erfahrungs- oder Vernunft-Erkenntniß. Die Vernunfterkenntniß ist, ihrer Grundlage nach, entweder mathematisch oder philosophisch. Die philosophische ist, dem Inhalte nach, entweder formal oder material. Die materiale ist dem Objecte nach entweder physisch oder ethisch.

Anmerk. Erfahrungserkenntniß (cognitio empirica) ist diejenige, der etwas durch Empfindung Gegebenes (mithin unmittelbare oder mittelbare Wahrnehmung desselben) zum Grunde liegen muß, um sie erwerben zu können. Vernunfterkenntniß (cognitio rationalis) ist alle diejenige, bey deren Erwerbung und Gewißheit wir uns auf die bloße Function des Denkens,

der Verknüpfung oder Auflösung durch dasselbe, d. i. auf reine Vernunftthätigkeit gründen. Ob 2 mal 2 = 4 sey, das weiß jeder durch den Act der Spontaneität seines Denkens in der Synthesis der Einheiten; desgleichen: ob das Causalgesetz ein Gesetz des Erkenntnißvermögens selbst sey, kann man nur durch Reflexion auf den Erkenntnißact selbst lernen; und es würde lächerlich seyn, sich durch Empfindung oder Nachfrage bey dem Nachbar hiervon Erkenntniß und Gewißheit einholen zu wollen. Die Vernunfterkenntniß, welcher eine Veranschaulichung durch die Einbildungskraft zum Grunde liegt, (Puncte, Linien, Figuren in der Geometrie, oder Einheiten und die Verknüpfung derselben durchs Zählen in der Arithmetik) ist intuitiv, mathematisch; die aber, wo ich weiter nichts als den Begriff vor mir habe und aus diesem erkenne, ist discursiv, philosophisch. In diesem Begriffe denke und erkenne ich nun entweder weiter nichts als die Gesetze des Denkens und Erkennens selbst, oder die Gesetze bestimmter Objecte des Denkens. Die Wissenschaft der Gesetze des Denkens und Erkennens in der Wegsicht von allen Objecten desselben ist formale Philosophie, die aber der Gesetze bestimmter Gegenstände heißt materiale Philosophie. Die Gesetze bestimmter Gegenstände des Denkens sind nun entweder Gesetze des Seyns oder des Seynsollens, d. h. Principien entweder des Mechanismus der Natur, oder der Freiheit des Willens. Die Wissenschaft der erstern heißt Physik, die der letztern Ethik oder Sittenlehre.

Sittenlehre ist also die Wissenschaft der Gesetze freihandelnder Wesen.

Diese Wissenschaft ist also rational, denn sie kann nur aus Vernunft, aus dem Bewußtseyn ihres ursprünglichen gesetzgebenden Acts geschöpft werden; sie ist rein, denn alles, was die Empfindung gibt oder die Erfah-

rung herbeyführt, muß sorgfältig von ihr geschieden werden, wenn es darauf ankömmt, das, was die Vernunft will und als Gesetz der Willkühr vorschreibt, zu erkennen; sie ist endlich allgemein; denn sie gilt für alle Subjecte der Vernunft ohne Ausnahme, bloß weil und in so fern sie Vernunftwesen sind und durch Vernunft wollen und handeln können.

Alle Begriffe, alle Erkenntniß aus Begriffen (Philosophie), alle Sätze, Grundsätze, Gesetze sind entweder theoretisch oder practisch. Theoretisch ist derjenige Begriff, welcher eine Regel des Seyns der Dinge, practisch aber derjenige, welcher eine Regel des Thuns der Willkühr vorstellt. Die practischen Begriffe sind wiederum entweder Kunstbegriffe (principia technica) oder Sittenbegriffe (principia moralia). Jene sind Regeln des Thun-Könnens (Regeln der Kunst); diese des Thun-Sollens (Gesetze der Freiheit). Ein Begriff also, welcher, indem man ihn denkt und bloß denkt, zugleich unmittelbar und ursprünglich eine für die Willkühr nöthigende und verpflichtende Kraft enthält, ist ein moralischer.

Anmerk. Der Begriff der Schwere ist theoretisch, denn man denkt sich in ihm ein Gesetz des Seyns und des Mechanismus der Körperwelt; der Begriff von einer Uhr, aerostatischen Maschine, ist technisch, denn ich denke mir in ihm, wie ich ein Object durch Willkühr hervorbringen könne; der Begriff der Tugend ist moralisch, denn er enthält zugleich die Nöthigung für die Willkühr, so zu wollen und thun, wie er besagt.

Moralisch ist also ein Begriff, wenn er bloß, in so fern und weil er gedacht wird, mithin in seiner reinen Vorstellung, selbst und ursprünglich, eine ver-

pflichtende Kraft beweist. Technische Regeln sind nur bedingt-practisch, denn sie sind Regeln und Gründe zur Hervorbringung gewisser Objecte durch die Willkühr, wenn man will; moralische Regeln sind aber unbedingt practisch; denn sie nöthigen und verbinden die Willkühr, ohne weiter einen Grund dazu vorauszusetzen. In ihnen spricht die Vernunft ihre absolute Gesetzgebung (sic volo, sic jubeo) aus.

Moralische Begriffe und Gesetze haben ihre Quelle lediglich in der Vernunft, und die Vernunft, in wie fern sie gesetzgebend für die Willkühr ist, heißt reine practische Vernunft. Von dieser practischen Vernunft, d. h., von ihrer Gesetzgebung für die Willkühr gibt es wohl eine Theorie, aber darum sind ihre Begriffe und Grundsätze doch nicht selbst theoretisch, d. h. ein bloßes Wissen, sondern practisch, d. h. für die Willkühr gesetzlich und verbindend. Die Theorie von der reinen practischen Vernunft ist nun eben die Sittenlehre (Ethica), sittliche Weltweisheit (Philosophia moralis).

II.

Ob eine Moral als reine Wissenschaft nothwendig sey.

§. 2.

Eine Sittenlehre ist rein, 1) wenn sie von allen andern Wissenschaften geschieden ist, 2) wenn sie nichts enthält, als wofür die Vernunft allein die Gewähr leisten kann.

Sie muß daher ihre Gründe nicht von irgend einer Erfahrung (aus dem, wozu man Lust oder Unlust hat, oder aus dem, was die Menschen ge-

than haben, thun oder thun werden) entlehnen, sondern lediglich aus der Vernunft selbst, in so fern sie durch sich ursprünglich practisch, d. h., durch eigne Gesetzeskraft für die Willkühr nöthigend ist.

Die Vernunft in dieser Würde wohnt einem jeden Menschen bey und der Mensch ist nur Mensch in vorzüglichem Sinne, in so fern er durch Vernunft Causalität zu beweisen (Ursache des Daseyns von Etwas zu seyn) wenigstens vermögend ist.

Die Vernunft ist also nicht etwas, welches der Mensch erst erwirbt, sondern sie ist die ursprüngliche Menschheit selbst. Nur die Ausbildung und das Bewußtseyn derselben, die Kraft ihres Einflusses auf die Willkühr, kann im Subjecte stärker und schwächer seyn, aber ihre Gesetzgebung selbst ist und bleibt, im Kindes-Alter wie in männlichen Jahren, immer dieselbe. Die Lüge z. B. ist dem Greise nicht mehr, wie dem Jünglinge abscheulich.

Diese moralischgesetzgebende Vernunft in ihrer Reinheit zu kennen, sie auf klare und deutliche Begriffe zu bringen, ihr Wesen und ihren Anspruch an den ihr unterworfenen Menschen in allgemeinfaßlichen oder doch unwidersprechlichen Sätzen, Regeln und Grundsätzen darzulegen, dies kann einerseits theoretisch interessiren, denn die theoretische (für das Erkenntnißvermögen durch Ideen gesetzgebende) Vernunft verlangt Absonderung der Erkenntnisse nach ihren Quellen, Gründlichkeit und Zusammenhang in ihrem Gliederbau; aber andererseits interessirt dies noch mehr practischer und zwar moralischer Weise. Denn der Mensch ist ein Wesen, dessen Begehrungs- und Handlungsvermögen seine Antriebe so wohl in dem Gefühle als in der Vernunft antrifft. Da nun der Mensch, der Geschichte seiner Ausbil-

dung nach, eher Thier als Mensch ist, und er, wenn die Menschheit auch in ihm erwacht, doch immer zugleich unter dem Einflusse der thierischen Triebe verharrt; so beweisen diese nicht allein Kraft, sondern suchen auch die Obermacht zu behaupten. Sie erschweren daher nicht allein das Emporkommen der Vernunftgewalt, sondern machen auch den Menschen geneigt, zwischen Vernunft und Sinnenhang eine Einhelligkeit zu erklügeln und seinen Handlungen den Anstrich der Sittlichkeit zu geben, wenn sie auch nichts weniger als sittlich sind. Diesem Sittenverderbniß kann nun nicht anders als durch Hervorhebung und Lebendigmachung des Sittengesetzes selbst entgegen gewirkt werden. Das Sittengesetz wird aber je mehr ein Princip der Belebung für die Willkühr, je reiner es vorgestellt wird. Dasselbe aber nach seiner Quelle und Unvermengtheit mit allem Fremdartigen zur Kenntniß zu ziehen, ist Sache der Wissenschaft. Denn nur durch diese gewinnen wir die reine Idee der Vernunftgesetzgebung als Leitfaden und oberste Norm aller sittlichen Beurtheilung.

Wenn es also überall Pflichten gibt, und die kann es nur geben, wenn die Vernunft selbst für die Willkühr gesetzgebend ist, so ist es auch Pflicht, die Gesetzgebung der Vernunft in ihrer Reinheit zur Erkenntniß zu bringen und ihren Anspruch von aller Einmischung empirischer Gründe frei zu erhalten.

Anmerk. 1. Wie leicht die Rücksicht auf die Gebrechlichkeit der Menschen den Theoretiker verleite, selbst die Theorie der sittlichen Gesetzgebung zu verfälschen, zeigt außer den mannigfaltigen Mißgriffen der alten Moralisten auch noch die Geneigtheit mancher neuerer Sittenlehrer, die Sittenlehre nach der menschlichen Schwäche zu modeln und der Vernunft zuzumuthen, sie müsse,

indem sie ihre Gesetzgebung an die Menschen richte, um vieles von ihrer Strenge ablassen. Gleich als wenn es nicht schon schlimm genug wäre, daß die Menschen, wie sie die Erfahrung aufweist, dem Sittengesetze nicht angemessen handeln; man will das Gesetz selbst auch noch verkrüppeln. Aber die moralischgesetzgebende Vernunft läßt nicht mit sich dingen und handeln; eben so wenig, wie die Mathematik; wie wenn man sagen wollte: weil vielleicht kein empirischgezeichneter Cirkel den mathematischen Begriff erreicht, so muß man die Theorie von ihm selbst in ihrer Strenge aufgeben.

Anmerk. 2. Die Vernunft ist nur eine, aber ihre Gesetzgebung durch Ideen hat eine doppelte Beziehung, einmal auf das Erkenntnißvermögen, zur Vervollkommnung der Erkenntniß, und zum andern auf das Begehrungsvermögen, zur Veredlung der Denkungsart und der Sitten.

III.

Erörterung des Begriffs der Sittlichkeit aus dem gemeinen Bewußtseyn.

§. 3.

Sittlichkeit überhaupt bedeutet das Verfahren eines oder vieler Menschen, in so fern ihm eine Regel zum Grunde liegt. Diese Regel kann aber entweder durch Sinnentriebe und Gewohnheit herbeygeführt seyn und bloß sagen, was die Menschen thun, was gebräuchlich, herkömmlich, z. B. Volkssitte ist, (quod in usu, quod moris, est) oder sie ist von aller empirischen Nothwendigkeit und Gewöhnung unabhängig, und bestimmt, was die Menschen thun sollen, wenn es auch noch nie einer gethan hätte; sie sagt

also, was Pflicht (officium) sey. Die Quelle dieser Regeln ist allein die Vernunft und das ihr Entsprechende in der Denkungsart und dem Verhalten der Menschen das Sittlichgute (moraliter bonum, honestum).

Anmerk. Man erörtert (exponit) einen Begriff, wenn man sich Urtheile gibt, in welchen er gebraucht wird und nun bey der Zergliederung dieses Urtheils von allem wegsieht, wovon man wegsehen kann, ohne den Begriff selbst aufzuheben. Durch diese logische Absonderung gewinnt man den Begriff in seiner Reinheit (concentum in abstracto).

Diese Erörterung (expositio) ist ein Geschäft, dessen sich kein ächter Forscher überheben darf, wenn es ihm um die Principien seiner Wissenschaft, um die Grenzbestimmung und Scheidung derselben von allem Fremdartigen, was ihm beygemischt seyn mag, zu thun ist.

Wenn aber gleich der Begriff des Sittlichen, in so fern in ihm eine Gesetzgebung für die Willkühr gedacht wird, gar nicht aus der Erfahrung entspringt, denn er hat seine Quelle und seinen Sitz lediglich in der Vernunft, so findet er doch den Ort seiner Anwendung und seines Gebrauchs in der Erfahrung, d. h., er offenbart und beweist seine Macht, wenn der Mensch durch Willkühr (durch Causalität nach Begriffen) in der Sinnenwelt wirksam ist.

Achten wir nun auf die Regel, welche uns bey unsern Handlungen leitet, so mögen wir zwar öfters nach einzelnen Einfällen, oder nach Maximen, die bey vielen Menschen gangbar sind, verfahren, allein man findet sich doch auch öfters in dem Falle, da man solche einzelne oder von vielen beliebte Verfahrungsarten nicht billigt. Man hört da öfters das Urtheil: „wie wenn wir es alle

so machen wollten?" Dies zeigt an, daß man eine allgemeine Regel des Verfahrens (legem agendi universalem) allein als diejenige auszeichnen wolle, welche die Billigung des sittlichen Bewußtseyns habe.

Achten wir ferner auf die Gründe, durch welche wir zu Handlungen angetrieben werden, so können diese in den Naturanlagen, im blinden Mechanismus der Instinkte, der Bedürfnisse, Neigungen, in der eignen Angewöhnung oder Erziehung durch Andere, auch wohl in der bürgerlichen (öffentlichen) Gesetzgebung u. s. w. enthalten seyn, allein niemand wird sagen, daß er aus Pflicht gehandelt habe, wenn er sich bloß solcher innern oder äußern Bestimmungsgründe bewußt ist. — Wir finden, wenn in der Gesellschaft über die Handlungen eines Menschen geurtheilt wird, öfters ein so peinliches Forschen nach den Triebfedern (Bestimmungsgründen) derselben, und diese werden nicht selten mit bewundernswürdiger Subtilität durchgenommen und geschieden; so daß am Ende das Urtheil entspringt: „ja, sein Benehmen war zwar ganz in der Regel, aber man kann doch nicht sagen, daß er aus Pflicht gehandelt habe." Dies zeigt an, daß man im sittlichen Bewußtseyn eine ganz eigne Triebfeder verstehe, wenn die Handlung rein gebilliget werden soll. Diese Triebfeder aber, welche man hier im Gedanken hat, ist keine andere als die bloße Idee von einer Maxime, welche ihrer Form nach zu einem allgemeinen Gesetze tauglich ist.

Sehn wir auf den Werth des handelnden Subjects, so kann dieser auf mancherley Art geschätzt werden. Wir loben seine Talente, Witz,

Verstand, Scharfsinn, tiefe Einsicht, rühmen seine Temperamentseigenschaften, Muth, Entschlossenheit, Gegenwart des Geistes, Beharrlichkeit im Vorsatze, Mäßigung in Affecten und Leidenschaften, Selbstbeherrschung, Besonnenheit u. s. w. Allein alles dieses hat doch nur einen relativen Werth, und wir unterscheiden es noch von der sittlichen Güte eines Characters oder dem schlechthin guten Willen, welcher in der Werthschätzung des sittlichen Bewußtseyns einen absoluten Werth oder eine Würde schlechthin hat.

Sehen wir auf den Zustand der handelnden Person, so kann diese mit Glücksgütern überhäuft seyn, sich in Macht, Ansehn, Ehre, Reichthum, Gesundheit und Wohlseyn überhaupt befinden, allein wir unterscheiden dieses alles noch von einem Gemüthszustande, welchen wir als die Folge aus dem Bewußtseyn der Pflichterfüllung betrachten, und den innern sittlichen Frieden, die Gewissensruhe oder moralische Glückseligkeit nennen können.

Sehen wir auf die Wirkungen des Menschen, so kann er nach seinen innern oder äußern Glücksumständen große Zwecke ausführen, und die Wirkungen seiner Ueberlegenheit durch körperliche, Seelen- und Geistes-Kräfte weit um sich her verspüren lassen; allein wir machen doch einen Unterschied zwischen Zwecken der Klugheit und der Sittlichkeit, legen jenen einen relativen, diesen einen absoluten Werth bey. Ja die Wirkungen sind es nicht einmal, welche wir zuoberst erwägen, wenn von Zwecken der Weisheit die Rede ist, sondern der Wille und das Wollen an sich, welches immer noch achtungswerth bleibt,

wenn auch der Effect geringe, ja wohl gänzlich verfehlt wäre.

„Es ist nichts in der Welt, was ohne Einschränkung für gut gehalten werden könnte, als allein ein guter Wille" Kant.

* * * *

Abstrahiren wir nun

1) was den Umfang unsrer Maxime (subjectiven Regel des Handelns) anbetrifft, davon, daß sie auch eine einzelne oder besondere (individualis vel particularis) seyn kann; sondern wir mithin von ihr alle Selbstsucht und Partheylichkeit (soliplismus et partium studium) aus, so bleibt noch die Allgemeinheit (universalitas) derselben; d. h., die Idee, daß sie als schlechthin allgemeines Gesetz der Vernunftwesen gedacht werden könne; und eben dies, daß die Maxime zu einer schlechthin allgemeinen Gesetzgebung tauglich sey, ist der reine Begriff des Sittlichen seiner Form nach (das formale Princip der Sittlichkeit).

Abstrahiren wir

2) was die Triebfeder unsrer Maxime anbetrifft, von allem, was (ausser Vernunft) einen Einfluß auf unser Gefühl hat, und dadurch Bewegungsgrund zum Handeln wird, so bleibt uns nur noch die Vernunft übrig, welche eben durch die (N. I. erörterte) Idee der Allgemeingesetzlichkeit, und zwar bloß durch sie, als Idee, auf das Gefühl einfließt, und für sich das Gefühl der Achtung erweckt.

Hieraus entspringt der Begriff von einem reinsittlichen Bestimmungsgrunde des Willens.

Abstrahiren wir in Ansehung der innern Qualität des Menschen

3) von allem, was ihm zufälliger Weise einen Werth geben kann; so bleibt etwas übrig, das stets in seiner Gewalt ist, nämlich ein durch Grundsätze, welche die Vernunft dictirt, mächtiger Wille, d. h. ein schlechthin guter Wille. Das gibt uns den Begriff von einem Subjecte, das keinen Preis, sondern einen absoluten Werth, eine Würde, hat und welches uns in dieser seiner innern Qualität stets Achtung abnöthigt.

Abstrahiren wir in Ansehung des Zustandes

4) von allem, was den Menschen mit seinem Zustande zufrieden machen kann, so bleibt eins übrig, was der Mensch sich allein nur geben und nehmen kann, und das ist der innere Friede mit seinem Gewissen, als dem sich selbst richtenden Bewußtseyn, ein Wohlseyn, welches durch keine zufälligen Glücksgüter überwogen oder ersetzt werden kann. Hieraus entspringt der Begriff von einer reinsittlichen Zufriedenheit, als einem Bewußtseyn der Freiheit von den Vorwürfen seiner eignen richtenden Vernunft.

Abstrahiren wir in Ansehung des Objects der Willkühr

5) von allen Zwecken, die der Mensch haben kann, in sofern ihm die (innere oder äussere) Natur dazu die Materie darbietet, so bleibt

ihm noch ein Zweck, welchen er sich darum setzt, bloß, weil er sich ihn als den allgemeingesetzlichen Zweck im Systeme der Vernunftwesen vorstellen kann; ein Zweck, welchen er nie aus den Augen verlieren soll; die Erreichung desselben mag ihm noch so schwer fallen, und noch so oft mißlingen. Das gibt den Begriff von einem reinen Vernunftzweck.

Anmerk. Wollte man bey der eben durchgeführten Erörterung und Zergliederung des sittlichen Bewußtseyns auch noch von dem wegsehen, daß uns hier die Idee einer Allgemeingesetzlichkeit vorschwebe, daß sie Triebfeder für die Willkühr, das Princip aller Werthschätzung, Zweckbestimmung und Selbzufriedenheit sey, so würde der Begriff des Sittlichen selbst verschwinden. Gerade aber durch diese Punkte wird er in seiner Wesentlichkeit und Reinheit aufgefaßt.

IV.

Wissenschaftliche Darstellung der Elemente des sittlichen Bewußtseyns.

a) Von den Grundvermögen des Gemüths und dem Verhältnisse derselben zu einander.

§. 4.

Die Grundvermögen des Gemüths, d. h. diejenigen, auf welche sich alle übrige zurückführen lassen, sind das Vorstellungs-, Gefühls- und Begehrungs-Vermögen.

Das Vorstellungsvermögen ist entweder der Sinnlichkeit, oder Verstand. Die Sinnlichkeit entweder Anschauungsvermögen, oder Empfindungsvermögen. Der Verstand ein Vermögen entweder der Begriffe, oder der Urtheile, oder der Schlüsse.

Das Gefühlsvermögen ist die Fähigkeit des Gemüths, Lust oder Unlust an Etwas zu haben. Lust und Unlust sind schlechthin subjectiv, und enthalten nur die Art, wie das Subject durch irgend Etwas (von Innen oder von Aussen) gerührt wird. Sie sind also nicht Bestimmungen irgend eines Objects (keine Erkenntnisse).

Vorstellungen, sie mögen der Sinnlichkeit oder dem Verstande angehören, machen einen Eindruck auf das Gefühl, und erwecken Lust oder Unlust.

Das Begehrungsvermögen ist das Vermögen durch die Vorstellung eines Objects zur Hervorbringung desselben bestimmt zu werden. Jede Begehrung setzt Vorstellung voraus, denn ohne Vorstellung ist kein Begehren möglich; aber das Vermögen der Vorstellungen, Bestimmungsgründe zur Hervorbringung ihrer Objecte zu seyn, constituirt eigentlich das, was wir Begehrungsvermögen nennen.

Die Lust ist entweder mit Begehrung verbunden, oder nicht; jene ist eine thätige, diese eine unthätige, bloß in der Beschauung sich belebende Lust. (z. B. die an der Betrachtung einer Blume, eines Gemähldes u. s. w. voluptas est vel practica vel mere comtemplativa.)

Die Verbindung der Lust mit der Begehrung ist zwiefach. Entweder geht die Lust der Begeh-

rung vorauf, und ist Bestimmungsgrund derselben, (z. B. wenn Eßlust die Ursache der Begehrung des Essens ist) oder die Begehrung geht der Lust vorauf und ist die Ursache derselben. (z. B. die Tugend, als etwas durch die bloße Idee von ihr Begehrliches, ist Ursache des Wohlgefallens an ihr.)

Die Begehrung, welche die Lust zur Triebfeder hat, heißt sinnliche Begehrung; die aber, welche ihre Triebfeder nicht in irgend einem Gefühle, sondern in der Vorstellung eines Vernunftgesetzes hat, heißt vernünftige (sinnenfreie) Begehrung. Die vernünftige Begehrung kann also wohl mit Lust verbunden seyn, aber diese ist dann nicht Ursache der Begehrung, sondern Wirkung und Folge derselben.

Der bloße Anreitz der Lust zur Bestimmung des Begehrungsvermögens ist das Gelüsten (concupiscentia). Es gehört zur Sinnlichkeit, denn die Vernunft, als gesetzgebende Autorität, gelüstet nicht.

Die Begehrung, bey welcher man sich des Unvermögens, ihr Object hervorzubringen, bewußt ist, heißt Wunsch. Das leidentliche und schmerzliche Hinbrüten über einen Wunsch heißt Sehnen. Eine Begehrung, deren Object hervorzubringen man sich vermögend weiß, heißt Willkühr; Vermögen der Wahl (arbitrium).

Durch öftere Wiederholung einer und derselben Begehrung gewinnt diese eine Stärke, reproducirt sich selbst und wird habituell. Die habituelle Begierde heißt Neigung (propensio.)

Anmerk. Jede Neigung ist Product des Mechanismus, denn in ihr ist das Gemüth nicht selbstthätig. Es gibt daher nur sinnliche Neigungen, keine sinnen-

freye oder vernünftige Neigungen. Denn die Vernunft will überhaupt nicht, daß aus Neigung (einer subjectiven Nothwendigkeit oder Angewöhnung des Begehrens) sondern stets aus und mit Bewußtseyn der Grundsätze gehandelt werde. Was man also sinnenfreie Neigung (propensio libera, seu rationalis) nennt, ist eigentlich Selbstmacht des Gemüths durch Vernunftgesetze.

Ohne Bestimmungsgrund ist keine Begehrung. Das aber, was das Begehrungsvermögen zu einem Acte (des Wunsches oder der Willkühr) bestimmt, heißt die Triebfeder (elater) desselben. Diese Triebfeder ist nun entweder das bloße Gefühl der Lust und Unlust oder eine durch Verstand gedachte Regel. Das vom bloßen Gefühl, welches immer blind ist, abhängige und allein bestimmbare Begehrungsvermögen ist das thierische, blinde, sinnliche (facultas cupiendi bruta, coeca, sensualis); das aber vom Gefühl unabhängige, obgleich damit verbindbare und auf dasselbe einfließende, ist das menschliche, selbstthätige, verständige (facultas cupiendi humana, spontanea, intellectualis). Das bloße Gefühl der Lust und Unlust, in wie fern es Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens ist, heißt Naturtrieb (instinctus naturae). Dieser wirkt mechanisch und blind. In wie fern die Producte desselben analogisch wie Producte durch Verstand und nach Begriffen beurtheilt werden können, ob sie es gleich nicht sind, heißt er Kunsttrieb (instinctus artificialis). Nur in dieser Bedeutung kann man von Kunsttrieben der Thiere reden.

Das Begehrungsvermögen nach Begriffen heißt ein verständiges Begehrungsvermögen

oder

oder practischer Verstand (intellectus practicus), Kunstvermögen. Das Begehrungsvermögen, in wie fern es seinen Bestimmungsgrund bloß im Subjecte hat (mithin nur von innern Triebfedern abhängt) heißt das Belieben (complacentia). Liegt dieser Bestimmungsgrund bloß im Gefühle der Lust oder Unlust, so ist das Belieben sinnlich, thierisch, blind; liegt er aber in der Vernunft des Subjects, so daß folglich die Vernunft selbst die beliebende ist, so heißt es vernünftiger Wille; denn dieser hat seinen Bestimmungsgrund nur in sich selbst, hängt in dem, was er begehrt, von Nichts ausser sich ab, tritt aber, indem er sich an die, auch durch bloße Lust oder Unlust bestimmbare Willkühr wendet, als Gesetzgeber und Befehlshaber auf. Das Belieben der Vernunft ist ein Sollen für die Willkühr.

Die Willkühr ist frei. Das heißt nicht: sie begehrt und handelt ohne Bestimmungsgründe; denn ein Begehren ohne Triebfedern ist unmöglich. Es heißt: sie ist durch das Gefühl der Lust und Unlust, als blinde Triebfedern nicht nothwendig (einzig und unausbleiblich) bestimmt, sondern durch sie nur, aber auch durch Vernunft, bestimmbar. Diese Nichtabhängigkeit der Willkühr von bloßen Gefühlstrieben, das Vermögen derselben sich auch durch Vernunftgrundsätze, welche ursprünglich nicht gefühlt, sondern gedacht werden, bestimmen zu können, macht ihre Freiheit aus.

Die Freiheit der Willkühr ist aber entweder physisch oder ethisch. Es ist ihr von Natur möglich, sich so wohl durch Gefühlstriebe als Vernunftgründe zu bestimmen, d. h. sie ist ein Vermögen der Wahl, (der Chur, electio, von Choren,

Kiesen) zwischen sinnlichen und vernünftigen Gründen. Ob ihr aber dies gleich von Natur möglich ist, so soll sie doch in ethischer Hinsicht stets nach Vernunftgründen handeln. Wenn also Sinnen- und Vernunftgründe gegen einander abgewogen werden, so hat sie moralischer Weise keine Wahl, sondern soll nur das Vernunftgesetz in ihre Maxime aufnehmen. Die moralische Freiheit der Willkühr besteht aber darin, daß ihr selbst von der Vernunft gestattet wird, unter Handlungen, die weder geboten noch verboten, mithin erlaubt sind, nach Belieben zu wählen. Freiheit ist ein Verhältnißbegriff; er betrifft nämlich das Verhältniß der Willkühr zu ihren Bestimmungsgründen, welche entweder sinnliche oder vernünftige sind. Der Wille an sich (wenn dies Wort nicht so viel als Willkühr, Vermögen der Wahl, sondern das obere Begehrungsvermögen oder die reine practische Vernunft bedeutet) ist weder frei noch unfrei, d. h. er steht in gar keinem Verhältnisse zu Bestimmungsgründen auſſer ihm selbst. Denn das Begehren besteht hier eben in der Causalität der Vernunft durch ihr eignes Gesetz. Der Vernunftwille ist immer bestimmend, nie bestimmbar. Er ist, als gesetzgebende Vernunft, schlechthin durch sich selbst bestimmt, und keiner Nöthigung fähig, sondern immer nur nöthigend für die Willkühr. Von ihm gehen die Gesetze, von der Willkühr die Maximen aus, d. h. sie ist das Vermögen gegebene Gründe sich zur Regel zu machen. Wollte man vom Vernunftwillen sagen, er sey frei, so müßte Freiheit hier im positiven Sinne genommen werden, und nichts anders, als den Act seiner Gesetzgebung für die Willkühr bedeuten. Das wäre aber ein und dasselbe Wort für zwei ganz verschiedene Begriffe gebraucht.

Freiheit will man zuweilen auch so erklären, daß es das Vermögen sey, ohne Gründe zu handeln. Aber ein solches Vermögen gibt es gar nicht. Jede Handlung hat ihre Bestimmungsgründe, diese aber können entweder im Gefühle oder in der Vernunft liegen. Das Vermögen, (nicht, ohne alle Gründe, sondern) durch Vernunftgründe zu handeln, mithin die Bestimmbarkeit der Willkühr durch den gesetzgebenden Act des Vernunftwillens macht ihre Freiheit aus.

b) Von dem practischen Erkenntniß-Vermögen.

§. 5.

Das Erkenntnißvermögen überhaupt zerfällt in Verstand, Urtheilskraft und Vernunft.

Es ist entweder theoretisch, d. h., es bezieht sich auf das, was da ist, um es seinen Bestimmungen nach im Bewußtseyn festzuhalten; oder practisch, d. h., es bezieht sich auf etwas, das nicht ist, sondern erst durch die Erkenntniß davon hervorgebracht werden kann. Das Erkenntnißvermögen also, in wie fern es durch die Erkenntniß der Grund des Daseyns von Etwas seyn kann, heißt das handelnde Erkenntnißvermögen (facultas cognoscitiva practica).

1) Der theoretische Verstand (intellectus theoreticus) ist das Vermögen Begriffe zu erzeugen. Der practische Verstand (intellectus practicus) ist das Vermögen, durch Begriffe Ursache von ihren Objecten zu seyn, d. h. das Causalvermögen durch Begriffe. — Bey dem theoretischen Verstande sind die Ob-

jecte Bedingungen der Begriffe von ihnen; bey dem practischen Verstande sind die Begriffe Bedingungen der Objecte (ihres Daseyns). Der Begriff von der Schwere ist nicht möglich, ohne das Daseyn der Objecte, von welchen er durch Reflexion erworben wird. Die Uhr kann nicht zum Daseyn kommen, ohne zuvor einen Begriff von ihr zu haben. Indem wir das hervorbringen, was wir denken, kommt sein Object (z. B. die Uhr) zur Wirklichkeit.

2) Die theoretische Urtheilskraft (iudicium theoreticum) ist das Vermögen, die Objecte unter ihre Begriffe zu bringen; das Gegebene, als das Besondere, durch einen Begriff, als das Allgemeine, zu bestimmen. (Dadurch wird eigentlich erst ein Erkenntniß, als Objectsbestimmung, erzeugt.) Die practische Urtheilskraft ist die intellectuelle Ursache im Acte der Hervorbringung des nur durch einen Begriff möglichen Objects: sie ist das Ausführungsvermögen des Thunlichen. Die theoretische Urtheilskraft bestimmt die Realität eines Begriffs, die practische effectuirt dem Begriffe sein Object.

Anmerk. Verstand und Urtheilskraft müssen immer verbunden seyn, sowohl in der Theorie, als in der Praxis. Aus ihrem Mißverhältnisse entspringt entweder Empirismus oder Grübeley.

Der Verstand, ohne gereifte (durch die Mannigfaltigkeit des Besondern nicht erpropte) Urtheilskraft führt im Theoretischen zur Wortklauberey, zum Begriffenspiel, zur Subtilitätskrämerey und zu ungeheuern Spekulationen in der Feenregion, die

sich als hyperphysische Ausläufe, auch wohl für Physik, Metaphysik oder Transcendentalphilosophie geltend machen wollen. Man will das All der Wissenschaften mit einem Griff erhascht haben, brütet Systeme aus bloßen Einbildungen, schmiedet Hypothesen und wähnt in einer allen Andern fremden und nur durch eine genialische Selbstversetzung erreichbaren Spekulation zu wandeln. Im Practischen führt er zur Klügeley und Projectmacherey; man pflegt Weisheit durch wohlklingende Regeln und Sentenzen, indessen man bey der Ausführung immer stecken bleibt, und überall anstößt.

Die Urtheilskraft, ohne einen der Begriffe mächtigen, zur Spekulation und Abstraction geübten Verstand führt zum Empirismus. In theoretischer Hinsicht ist dem Empiriker nichts wahr, als was er selbst erfahren hat, in practischer Hinsicht nichts thunlich, als was er selbst versucht hat. Er mißt die Winkel eines Dreiecks mit dem Winkelmaaße, und lächelt über den, welcher sie nach Regeln berechnet. Er probirt die Medicamente lieber nach der Reihe an dem Kranken, als daß er die Theorie um Rath fragen sollte. Was Recht oder Unrecht, Gut oder Böse sey, sagt ihm der Buchstabe oder das Herkommen, ist abergläubisch oder ungläubig, herrisch oder knechtisch; alles nach Convenienz, und zuckt über den, welcher sich durch Vernunft und Grundsätze derselben rathen will, mitleidig die Achsel.

Der Gemeinspruch des Empiristen ist: „Das gilt wohl für die Theorie, taugt aber für die Praxis nicht.“ Der Gemeinspruch des Grüblers ist: „Das gilt wohl für die Ansicht des gemeinen Verstandes, aber nicht für den Standpunkt des sublimen Forschers.“ — Allein was für die Theorie gilt, muß

auch für die Praxis taugen, und was für die Praxis nicht taugt, gilt auch für die Theorie nicht. Denn eine Theorie taugt nur dann nicht für die Praxis, wenn sie unvollständig oder gar irrig ist; man vervollständige oder berichtige also nur die Theorie, so wird sie auch für die Praxis taugen. Wer z. B. aus mangelhaften Beobachtungen und irrigen Grundsätzen ökonomische Versuche macht, muß freilich öfters Fehlgriffe thun. — Der höhere Standpunkt aber, auf welchem sich manche Grübler dünken, ist kein anderer als der des üppigen Spiels der Phantasie, in wie fern sie durch beliebige Ideen in Schwung gesetzt wird. Der gemeine Verstand unterscheidet sich von dem speculativen nicht der Art, sondern nur dem Grade nach, und es kann keine philosophische Wahrheit geben, welche dem gemeinen und gesunden Verstande widersprechen sollte.

3) Die Vernunft setzt schon Verstand und Urtheilskraft voraus; denn ihre Thätigkeit ist allein darauf gerichtet, mit der höchstmöglichen Einheit (des Verstandes) die größtmögliche Mannigfaltigkeit (der Urtheilskraft) zu verbinden. Vollendung der Begriffe durch Principien (Gründlichkeit) und Verfolgung des Mannigfaltigen bis zu den kleinsten Unterschieden (Scharfsichtigkeit) ist ihr theoretisches Ziel.

Sehen wir nun auf das Thun der Vernunft, welches ihre Natur ausmacht und Statt hat, ehe wir noch einen Begriff von ihr und durch sie gewinnen, so besteht es darin, daß sie den Verstand und die Urtheilskraft, welche mit ihren Erzeugnissen (Begriffen und Erkenntnissen) immer innerhalb der Grenze des Bedingten gehalten wer-

den, vom Bedingten zur Bedingung treibt, und zwar dergestalt, daß jede erreichte Bedingung nie als die letzte und höchsterreichbare angesehn werden könne.

Anmerk. Man suche z. B. die Sinnenwelt ihrer Größe nach zu umfassen, stelle sich den Raum vor, in welchem sich die Planeten um die Sonne kreisen, gehe von diesem zu dem Raume, in welchem ein Sonnensystem, wie die Milchstraße, sich um eine Central-Sonne bewegt; man gehe weiter, und imaginire sich ein System von solchen Milchstraßen in ungeheuern Bahnen, um einen ihnen wiederum gemeinschaftlichen Central-Weltkörper u. s. fort. Nie wird man, auch selbst mit der größten Anstrengung der Einbildungskraft einen Raum erreichen, welcher nicht bedingt (begrenzt) wäre, gleichwohl wird man auch den Anreitz, den bedingten Raum, wie sehr uns auch schon vor seiner Größe schwindelt, zu erweitern, nicht verkennen.

Dasjenige nun, was unsere Verstellungskraft in diese, nie zu befriedigende Tendenz bringt, ist die Vernunft; und das, daß die Vernunft dies thut, macht gerade ihr Wesen, ihre ursprüngliche (und transscendentale) Function aus.

Abstrahiren wir nun einstweilen von den Vorstellungskräften, welche zu richten die Vernunft bemüht ist, und merken dagegen auf ihr eignes Thun in der Absonderung (in abstracto); so besteht dieses in dem Ausgehen auf das Unbedingte. Denn eher würde sie nicht befriedigt seyn, als bis man zu Etwas gelangt wäre, welches nicht weiter bedingt, d. h., schlechthin unbedingt wäre.

In der Reflexion auf dieses Thun der Vernunft gewinnen wir einen Begriff von ihrem Thun, und das ist der Begriff des Unbedingt-

ten. Dieser Begriff ist eine Idee, und zwar die ursprüngliche Idee; denn alle andere Ideen sind nur abgeleitet, und entspringen durch Anwendung dieser Grundidee.

Der Begriff des Unbedingten ist also ein reiner Vernunftbegriff, denn er entspringt, wie wir gesehen haben, lediglich aus der Vernunft, hat sein Datum im reinen Thun der Vernunft und ist nichts anders, als der Begriff von diesem Thun.

Anmerk. Man würde diesen Begriff auch nimmermehr aus irgend einer Erkenntniß (dem Erzeugnisse des Verstandes und der Urtheilskraft) entnehmen können; denn alle Erkenntniß ist und bleibt ihrem Wesen nach immer bedingt. Aus dem Bedingten aber kann man nicht den Begriff des Unbedingten entnehmen. Ob es zwar so scheint, als entspränge der Begriff des Unbedingten durch eine bloße logische Function, indem man sich die Verneinung des Bedingten (non A) denkt, so würde doch auf diese Art nicht jene Idee in unser Vorstellungssystem kommen; denn die Verneinung, als logischer Act, muß doch ihren Bestimmungsgrund irgend woher nehmen. Dieser ist aber in dem Thun der Vernunft ihrer Form nach enthalten. Wäre es daher nicht die Vernunft selbst, welche das Erkenntnißvermögen antriebe, sein jedesmaliges (beschränktes) Product (Erkenntniß) nicht für das Letzte und Aeußerste zu halten, so würde der Begriff des Unbedingten gar nicht in unserm Bewußtseyn aufkommen können.

Laßt uns nun den Einfluß, welchen die Vernunft durch ihr Thun und durch die demselben entsprechende Idee (des Unbedingten) auf das theoretische und practische Vermögen des Gemüths beweist, näher betrachten. Denn in diesem

Gange der Betrachtung können wir das, was die Basis der Sittenlehre ausmacht, gar nicht verfehlen.

A. Erörterung des Einflusses der Vernunft auf die Theorie.

Die Vernunft, im Einflusse auf das bloße Erkenntnißvermögen (auf die Theorie) dringt durch die Idee des Unbedingten auf das Unbedingte aller Momente des theoretischen Bewußtseyns. Reflectiren wir aber auf diese Vernunftthätigkeit in ihrer Beziehung auf die Momente der Theorie; so entstehen uns die Begriffe von dem Unbedingten derselben, d. h. theoretische Ideen. Auf solche Art bilden wir den Begriff

a) von einer unbedingten Größe, von einer absoluten Einheit des Mannigfaltigen, von der unendlichen Mannigfaltigkeit; von der absoluten Totalität des Raums (vom unendlichen Raume und Weltumfange), der Zeit (von unendlicher Zeit, Weltewigkeit).

b) Von unbedingter Sachheit (realitas absoluta), von Elementen, die keine Elemente mehr voraussetzen, d. h. vom Einfachen. Z. B. einfache (untheilbare) Theile des Raums, der Zeit, der Materie, kleinster Raum, kleinste Zeit (puncta spatii et temporis), kleinste Materie (monas); kleinster Empfindungsgrad (elementum sensationis) kleinster Unterschied (punctum discriminis et continuitatis) u. s. w.

c) Von unbedingter Substanz (die nicht Accidenz seyn kann), von unbedingter Ursach (die nicht Wirkung seyn kann), von durch-

gängiger Gemeinschaft (durchgängiger Bestimmtheit); vom Schlechthin-Innern, vom Uebernatürlichen, Aufferweltlichen u. s. w.

d) Vom Unbedingtnothwendigen der Erkenntniß, der Existenz u. s. w.

Wem es einleuchtet, wie diese Ideen entspringen, nämlich lediglich durch Reflexion auf die von der Vernunft angeregte Tendenz des Vorstellungsvermögens; dem muß es auch einleuchten, daß nur Ideen sind; und wenn wir ihnen durch den bloß logischen Act des Denkens Objecte setzen, daß diese Objecte nie etwas anders als bloß gedachte Dinge, Ideen-Objekte (noumena), als solche also für jeden Act der Vorstellungs- und Erkenntnißkraft unerreichbar sind. In Rücksicht auf die Theorie sagen wir also mit Recht, „es gibt keinen unendlichen Raum, keine unendliche Zeit, kein Einfaches, keine absolute Substanz, Ursache, Weltinbegriff, kein Ding an sich, kein Aufferweltliches, Unbedingtnothwendiges u. s. w.

Dennoch aber ist die Zweckmäßigkeit der Vernunft, als der Quelle des Idealen, für das Erkenntnißvermögen, als der Quelle des Realen, nicht zu verkennen. Denn ihre Gesetzgebung für die Theorie ist nicht, daß man sich mit diesen Ideen über den Erkenntnißkreis hinausschwingen, sondern sich innerhalb desselben halten, und an ihnen einen ewigen Sporn und gleichsam eine Vorleuchtung haben soll, nie zu ruhen, sondern von einer Entdeckung zur andern fortzuschreiten.

Anmerk. Unter dem Einflusse der Ideen und Ideale arbeitet das Genie des Künstlers, und bringt Muster der Darstellung hervor; unter der Vorleuchtung

der Vernunft-Ideen späht der Astronome in den fernsten Weltgegenden, bewaffnet durch Teleskope sein Auge und entdeckt Dinge, welche dem Empiriker eine Thorheit scheinen. Durch sie geleitet späht der Chemiker nach den Elementen der Natur, forscht der Physiker nach den Entstehungsgründen der Körperwelt bis weit über den Zeitpunct hinaus, welchen eine kurzsichtige Hypothese als den Tag ihrer Schöpfung erdichten will. Unter ihrer Schutzwehr spricht der Mathematiker von Puncten des Raums und der Zeit; ob sie gleich kein Verstand erkennt; spricht der Philosoph von Gesetzen und Zwecken, die kein Sinn erreicht und doch der Menschheit heilig sind. — Wenn also gleich das Unbedingte kein Object der Erkenntniß, sondern nur der Idee ist, so ist es doch durch die Vernunft etwas Positives und mächtig durch seinen Einfluß wie auf das Erkenntnißvermögen, so auf das Begehrungsvermögen.

B. Erörterung des Einflusses der Vernunft auf das Handlungsvermögen des Gemüths.

Eben diese Idee des Unbedingten ist es, durch welche die Vernunft sich nun auch zu einem Begehrungsvermögen constituirt, d. h. zu einem Vermögen, durch die Idee des Unbedingten, welche ihr Geschöpf ist, Ursache von Etwas zu seyn, welches weder gedacht, noch zur Wirklichkeit kommen würde und könnte, wenn keine Vernunft und diese Vernunft nicht durch sich selbst eine handelnde wäre.

Anmerk. Die Vernunft ist überhaupt durch die Idee des Unbedingten das Vermögen der Vollendung, es sey des Erkennens (für die Theorie) oder des Handelns (für die Praxis). Sollten wir in der Theorie bis zu unbedingten Anfängen (prima principia) gelangen, so wäre dies das Werk der Vernunft, sollten wir in der

Praxis bis zu unbedingten Gesetzen, Triebfedern und Zwecken geführt werden, so würde auch dies das Werk der Vernunft seyn. Sie dringt, ihrem Wesen nach, auf Vollkommenheit, mithin auf das Ideale der Kunst, der Wissenschaft und der Sittlichkeit.

Da wir nun die Absicht haben, eine reine Sittenlehre aufzustellen, diese aber mit der Theorie von der reinen practischen Vernunft einerley ist, so kommt es darauf an, die Vernunft, in wie fern sie durch sich selbst practisch, d. h. ein Begehrungs- und Handlungsvermögen ist, zu isoliren, um das, was ihr eigenthümlich und wesentlich ist, in seiner ganzen Reinheit, mit absichtlicher Wegsehung von allem Fremdartigen, aufzufassen.

Die Vernunft ist also durch ihr eignes Thun ein Etwas für die Reflexion; in der Reflexion auf ihr Thun gewinnen wir den Begriff von demselben und dieser ist der von dem Unbedingten. In ihrem Thun beweist die Vernunft durch diese Idee aber auch eine Gesetzgebung für die Willkühr, d. h. sie constituirt sich als begehrend und handelnd; und das heißt hier: sie gibt der Willkühr ein Gesetz, bewirkt für ihr Gesetz eine Triebfeder, und bestimmt für die Handlungen einen Zweck.

Fragen wir: woher der Vernunft dies Gesetz komme; so ist die Antwort: es kommt ihr von ihr selbst. (Autonomia). Sie ist im Act ihres Thuns die Quelle und Urheberin desselben. Fragen wir: was es sey, das sie bestimme, durch eine bloße Idee, als solche, zu handeln; so ist die Antwort: sie bestimmt sich selbst; sie ist immer nur bestimmend, nie bestimmbar; Selbstmacht ist gerade ihr Wesen (autocratia). Fragen wir: welches überhaupt genommen das Object ihrer Idee (der Zweck) sey;

so ist die Antwort: gerade das Handeln aus dieser Idee und durch dieselbe.

Die Vernunft also, in wie fern sie unbedingt die Urheberin eines Gesetzes, durch die bloße Idee davon Bestimmungsgrund und ihr eignes Thun ihr Zweck ist, ist der reine sittliche Wille, welchen man auch das obere oder moralische Begehrungsvermögen nennt.

Anmerk. 1. Das untere Begehrungsvermögen ist dasjenige, welches sich nicht selbst Gesetz ist, sondern unter dem Gesetze des Naturmechanismus steht (heteronomia); es ist daher auch von Sinnentrieben abhängig und hat seinen Zweck in der Befriedigung der Naturbedürfnisse.

Anmerk. 2. Es gibt nur eine Vernunft; diese aber offenbart ihre Selbstthätigkeit in einer zwiefachen Beziehung, einmal für die Theorie, indem sie ihr Ideen der Vollendung vorhält, zum andern für die Willkühr, indem sie ihr Gesetze des Thuns gibt.

Man frägt nach dem Vereinigungspuncte der theoretischen und practischen Philosophie. Er liegt in der Vernunft selbst. Denn, indem sie durch eine und dieselbe Idee (des Unbedingten) gesetzgebend ist, und auf Vollendung so wohl des Erkennens und Handelns dringt, gibt sie auch den Begriff von dem obersten Vereinigungspuncte alles Philosophirens.

Man wähnt, als wenn die practische Philosophie nur eine halbe Vernunft aufstelle. Ein krasser Begriff! als wenn sich überhaupt die Vernunft halbiren ließe. Sie ist durch die Form ihres Thuns eine Ideen-Quelle. Diese Ideen aber sind für die Erkenntnißkraft Regeln der Forschung, für die Willkühr Gesetze des Handelns. — Man will, daß man so wohl der theore-

tischen als der practischen Vernunft Freiheit einräumen solle. Ein Mißgriff! Weder die theoretische noch practische Vernunft an sich ist frei. Denn was soll dies bedeuten? und wovon soll sie frei seyn, da ihr Thun durch die Idee des Unbedingten ihr Wesen ausmacht, sie durch sich selbst aus ihrem Wesen nicht herausg[illegible]n, alles Andere aber ihre Gesetzlichkeit nicht afficiren kann? Frei könnte man sie nur nennen, wenn es möglich wäre, daß sie auch noch durch etwas Anderes, als durch sich selbst bestimmt werden könnte. Nur ein ihr untergeordnetes Vermögen, nämlich die Willkühr, kann frei seyn, und, wenn diese, die auch Triebfedern ihres Handels in dem bloßen Gefühle antrifft, durch Vernunft. bestimmbar seyn soll, so muß sie frei, d. h. nicht durch den thierischen Trieb nothwendig bestimmt seyn.

C. Von dem ersten und ursprünglichen Datum der Sittenlehre.

§. 6.

Die Frage: welches das Erste und Ursprünglichgegebene der Sittenlehre, mithin dasjenige sey, bis zu welchem sich jede practische Philosophie erheben müsse, aber über welches hinaus auch kein menschliches Forschen und Philosophiren gehen könne, ist hier wichtig aber auch nach dem bisher Erörterten leicht beantwortlich. Alle Theorie muß von irgend etwas Gegebenem, als Thatsache, (datum, factum) ausgehen, wenn sie nicht ins Wilde hineinschwärmen und ein bloßes Spiel mit leeren Begriffen und Einbildungen treiben will. Dies Gegebene kann aber entweder durch die Sinnlichkeit oder durch Selbstthätigkeit des Gemüths constituirt seyn. Denn wenn sich das Gemüth auch nicht bloß leidentlich verhält und das, was es dem Bewußtseyn gibt, keine passive Sinnen-Vorstellung, vielmehr ein Etwas

ist, was auf selbstthätigen Acten beruht, so ist dies doch, in wie fern es vor aller Reflexion vorher geht und man es wohl auf Begriffe bringen kann, aber selbst doch nicht schon Begriff ist, eine Thatsache des Bewußtseyns.

Das Gegebene (Thatsächliche) nun, welches als die ursprüngliche Grundlage der Sittenlehre betrachtet werden muß, ist nichts anders als dieses: daß dieselbe Vernunft, welche, wie wir gesehen haben, die Idee des Unbedingten erzeugt und durch sie regulative Principien für die Theorie constituirt; auch durch eben diese Idee sich zu einem Begehrungsvermögen, d. h. gesetzgebenden Vermögen für die Willkühr constituirt.

Es kommt also darauf an, sich dieses primitiven Acts der Vernunft, da sie durch eine aus ihrem Schooße quellende Idee eine unbedingtnöthigende, gesetzgeberische und verbindende Kraft auf die Willkühr ausübt, bewußt zu werden. Dies Bewußtseyn aber kann keinem durch Beweise anvernünftelt werden, denn es ist fundamentale Thatsache, doch aber kann es Jedermann, wenn und weil er vernünftig ist, zugemuthet werden. Denn es ist die Vernunft, welche sich dadurch ankündigt. Wie gewiß also jemand vernünftig ist, so gewiß appercipirt er auch die Nöthigung der Vernunft durch ihr Gesetz.

Diese Vernunft-Nöthignng ist nun das erste Bewußtseyns-Datum für die Sittenlehre; über dasselbe hinaus reicht kein Forschen. Es kann nicht begriffen, d. h., aus höhern Gründen abgeleitet, daher auch nicht bewiesen, sondern nur innerlich aufgefaßt, auf Begriffe gebracht und verstanden werden; denn die Vernunft ist ursprünglich

practisch, d. h. sie verrichtet ihren gesetzgebenden Act durch ihr Wesen und Kraft ihrer Natur, weit eher und früher, als wir auf sie reflectiren, um ihr Thun auf Begriffe zu bringen, es in diesen festzuhalten, es in Sätzen und Urtheilen darzulegen und so eine Theorie von ihr zu Stande zu bringen.

Anmerk. Jede Wissenschaft muß ihr Datum in der Sphäre des Bewußtseyns nachweisen können, widrigenfalls sie auf leere Grübeley hinaus läuft. Das letzte Datum ist aber dasjenige, an welches sich die Reflexion nur unmittelbar anschließen kann, um den Begriff von ihm zu gewinnen und es durch diesen Begriff zu verstehen.

Diejenigen, welche die practische Vernunft noch von irgend Etwas ableiten wollen, mißverstehen sich hier selbst; gerade wie diejenigen, welche die Acte des theoretischen Bewußtseyns und die Begriffe von ihnen (die Kategorien) noch begründen wollen. Diese Acte sind das Ursprüngliche und die Begriffe von ihnen sind eben das, wodurch wir sie denken und verstehen. Sie sind Begriffe von den primitiven Functionen, welche alles Verstehen selbst erst möglich machen. Wovon sich jedermann überzeugen kann, wenn er bemerken will, daß ihm, falls er nicht durch jene Begriffe denken und verstehen wollte, ihm alles Denken und Verstehen selbst vergehen würde. Eben so ist der gesetzgebende Act der Vernunft durch die Idee des Unbedingten das Primitive. Man kann darauf nur reflectiren, es von allem, was das Bewußtseyn weiter noch darbietet, isoliren, es darauf in seine Elemente zergliedern und so durch Begriffe auffassen und festhalten, nimmermehr aber noch irgend wovon ableiten oder irgend wodurch begründen.

Die Erörterung, durch welche wir uns dies Factum des Bewußtseyns (die Nöthigung der Vernunft durch

eine

eine Idee) darlegen, ist transscendental, d. h. sie hält sich bloß an dem Ursprünglichen im moralischen Bewußtseyn eines jeden Menschen, und sucht dieses auf Verständlichkeit zu bringen. Transscendent würde sie seyn, wenn sie dies Datum überspringen und den Grund desselben anderwärts, etwa in gehaltleeren Begriffen und in Gebilden der Phantasie suchen wollte. Denn man verlasse nur den Boden im Bewußtseyn und forsche in bloßen Begriffen, so wird die Phantasie es nicht an Dichtungen fehlen lassen.

Der Hang, die Spekulation über die Grenzen der Erkenntniß- und Bewußtseyns-Sphäre hinaus zu treiben, ist allen Menschen wesentlich und ursprünglich. Er hat seine Quelle in der Vernunft selbst, deren Natur es mit sich bringt, auf das Unbedingte (Unbegränzte, Unendliche, Vollendete) auszugehen. Dies hat auch, teleologisch erwogen, seine gute Bedeutung, denn ohne diesen Stachel der vernünftigen Natur würde der Mensch sich von der Brutalität nicht erheben. Aber es ist Mißverstand, wenn man den Gebrauch der Vernunftideen von der Bewußtseyns-Sphäre ablenken, und durch sie außerhalb derselben schwärmen will. Alle theoretische und practische Ideen haben wohl ihren Ursprung in der Vernunft, aber das Feld ihrer Anwendung in der Natur und Erfahrung. Hier sollen wir durch sie wirksam seyn, es sey für die Theorie oder für die Praxis. Nun ist es freilich schwerer, unter der Leitung der Vernunftideen entweder die Natur zu erforschen und seine Kenntnisse von derselben zu vervollkommnen, oder die Lebenspflichten zu beobachten und seine Neigungen zu zügeln, als bey den gefälligen Dichtungen der Phantasie sich der Hyperphysik oder Theosophie zu überlassen. Wie lange indessen auch dieses interimistische Spielwerk die Menschen belustigen und beschäftigen mag, denn es gehört ja zu den Mitteln,

(Zwischenursachen) des Ausgangs aus der Unmündigkeit und des Emporarbeitens zur Mündigkeit, so werden sie doch endlich denselben entsagen müssen.

Für uns ist es hier genug, zu bemerken, daß die Quelle der Moral in nichts Anderm als in der Vernunft gesucht werden könne. Die Frage: wie die Vernunft zu dieser Gesetzgebung komme, ist schon ein Mißverstand mit ihr selbst; denn, wenn sie durch irgend etwas Anderes zu derselben gelangte, so wäre es keine Vernunftgesetzgebung. Der Begriff: Woher? ist ein solcher, welcher seine Haltung in dem Acte des Erkenntnißvermögens und seinen Gebrauch in dem Mechanismus der Natur hat. Er gehört mit zu den Begriffen, die das Verstehen selbst constituiren. Dieses Verstehen beweist sich z. B. auch darin, daß ich sage, das Sittengesetz entspringe aus der Vernunft. Zu diesem Verständniß aber komme ich, wenn ich auf die Vernunft reflectire und den Begriff gewinne: daß sie durch eine von ihr selbst erzeugte Idee nöthigende und verbindende Kraft beweise. In diesem Begriffe aber liegt, daß sie ursprünglich und selbst gesetzgebend (autonomos) sey; mithin die Frage, woher ihr diese Gesetzgebung komme, mit dem unmittelbar von ihr gewonnenen Begriffe in einem Mißverständniß stehe. Nur, daß die Vernunft durch sich selbst gesetzgebend sey, können wir erkennen; nicht aber woher sie das sey; und zwar nicht darum nicht, weil sich etwa der Grund entzöge, und vielleicht im Intelligiblen oder Hyperphysischen verborgen läge, sondern weil es ungereimt ist, den Grund einer Selbstgesetzgebung zu denken und darnach zu fragen. Wie es Gesetz des Erkenntnißvermögens und mithin auch der Natur ist, daß alles seinen Grund habe; so ist es Gesetz des Vernunftvermögens, daß dieses unbedingt selbstthätig sey, d. h. die absolute Spontaneität ist gerade ihr Wesen und macht ihren Begriff aus.

d. Von dem Verhältniß der Vernunftgesetzgebung zur Willkühr überhaupt.

§. 6.

Die Willkühr ist entweder thierisch und blind (arbitrium brutum, coecum), oder sie ist menschlich und verständig (arbitrium humanum, intellectuale, s. liberum).

Die menschliche Willkühr ist also ein Vermögen, durch Begriffe zu handeln, d. h. Ursache des Daseyns der Objecte dieser Begriffe zu seyn.

Keine Willkühr kann ohne Bestimmungsgründe handeln. Das aber, was sie bestimmt, kann entweder ein Gefühl der Lust oder Unlust oder eine reine Vernunftvorstellung (Idee) seyn.

Beide Triebfedern sind spezifisch verschieden. Das aber, daß die Willkühr entweder die Eine oder die Andere zu ihrem Bestimmungsgrunde machen kann, macht ihre natürliche Freiheit aus, und sie ist eben deswegen ein Vermögen der Wahl zwischen entgegengesetzten Motiven. Dieses Naturvermögen ist aber darum noch kein sittliches Vermögen (facultas moralis, sittliche Befugniß). Die sittliche Freiheit besteht in der durch Vernunft bestimmten Erlaubniß, unter Dingen, die weder geboten oder verboten sind, nach Belieben (nach bloß innern und subjectiven Gründen) zu wählen.

Da nun die Willkühr sowohl durch Sinnentriebe als durch Vernunftgesetze bestimmbar ist, so frägt es sich, in welchem Verhältnisse diese Gründe gegen einander stehen. Alles aber, was sinnlich ist, trägt den Character der Bedingtheit; hingegen das Vernünftige, als solches, den der Unbedingtheit an sich. Mithin sind die Vernunftgründe für die Willkühr die unbedingten; die aber der Sinnlichkeit jenen untergeordnet.

Das bleibende Verhältniß der Willkühr zur Vernunftgesetzgebung ist also dieses: daß jene von dieser in allen ihren Handlungen abhängig sey, folglich, was auch immer ihre Zwecke seyn mögen, sie doch immer in der Wahl und der Art der Ausführung derselben der Vernunft unterworfen bleibe.

Dieses Verhältniß der Unterordnung und Abhängigkeit der Willkühr von der Gesetzgebung der Vernunft ergibt und kündigt sich an durch ein unbedingtes Gebot („Du sollst").

Es ist Wille der Vernunft, daß die Willkühr ihr Gesetz als oberste einschränkende Bedingung aller ihrer Maximen und Zwecke betrachten und diesem Befehle nie zuwider handeln solle.

Die Vernunft gebietet dies schlechthin, ihr Befehl ist unbedingt (imperativus absolutus, s. categoricus), und man kann in der Angabe der Gründe zu seinem Verfahren nicht höher gehen als bis dahin, daß man sich der Vernunftmäßigkeit derselben bewußt ist. Ueber die Vernunftmäßigkeit hinaus noch höhere Gründe seines Handelns suchen wollen, ist selbst schon unvernünftig, weil die Vernunft, als das Vermögen unbedingter Principien, den Beschluß aller Begründung durch sich selbst macht.

Anmerk. 1. Bey allen andern Gründen, welche der Willkühr zu Triebfedern dienen, kann man noch fragen, warum und zu welchem Zwecke sie bewegen; denn in der sinnlichen Natur geht der Rückgang zu den Gründen ins Unendliche. Ist man aber dahin gekommen, daß man den Grund des Handelns in der Vernunft selbst antrifft, so macht dies alle weitere Nachfrage nach noch höhern Gründen unstatthaft. Ihr Befehl ist sich selbst zureichender Grund. Wer die Vernünftigkeit seiner Maxime oder That bewiesen hat, hat die letzte Instanz bestanden.

Aber übt auf solche Art nicht die Vernunft und die aus ihr hervorgehende Moral einen Despotismus? Ja, oder auch Nein, je nachdem man's nimmt. Die Sprache der Vernunft ist: „ich will, daß ihr nach Maximen, die als allgemeine Gesetze gelten können, handelt; das will ich, weil ich will." (sic volo, sic jubeo.) Auf solche Art gibt sie das Princip des Handelns. Will man diesen außer sich selbst weiter keine Gründe zulassenden Willen Despotismus nennen, so ist freilich die Vernunft die größte Despotin. Allein despotisch kann man nur ein der Vernunft widerstreitendes, schlechthin durch Willkühr gewaltthätiges Verfahren nennen. In diesem Sinne verbietet die Vernunft allen Despotismus, und gibt selbst das Princip der Beurtheilung und Verdammung desselben.

Anmerk. 2. Wäre der Mensch nicht ein Sinnenwesen, und träten folglich die blinden Gefühlstriebe in ihm nicht auch als Motive der Willkühr auf; so würde das Vernunftgesetz für ihn auch gar nicht die Form eines Gebots annehmen. Denn wozu ein Sollen, wenn in der Willkühr kein Antagonismus der Naturtriebe gegen die Vernunftgründe vorhanden wäre? Der Mensch, wenn er bloßes Vernunftwesen, auch nur in practischer Hinsicht wäre, d. h. wenn das Begehrungsvermögen desselben seine Bestimmungsgründe allein in den Vernunftideen hätte, würde er durch diese, so weit sein physisches Vermögen reichte, bloß schöpferisch und handelnd seyn; es würde keine Begehrung, keine That und Wirkung durch sie Statt finden, als allein solche, welche die Folge und das Werk einer Ideenmacht wäre. Unsittlichkeit würde unmöglich, doch aber das sittliche Handeln kein Mechanismus, sondern ein Handeln durch Ideen, mithin reine Vernunftcausalität seyn.

Wenn aber gleich die menschliche Willkühr der Bestimmung durch Sinnentriebe fähig ist, und sie dadurch

einen unendlichen Stoff des Begehrens erhält; so hebt dies doch die Obermacht der Vernunft nicht auf; eben so wenig, als dadurch der Mensch aufhört, ein Vernunftwesen zu seyn. Das Gebot, alle Sinnneigungen (die an sich weder gut noch böse sind) dem Vernunftwillen unterzuordnen, bleibt in seiner vollen Kraft.

Anmerk. 3. Der Ausdruck: categorischer Imperativ, ist Manchen anstößig gewesen. Wir wollen denken, daß der Ausdruck, nicht aber der Begriff selbst gemeint sey. Denn, wenn die Vernunft gebietet, so gebietet sie unbedingt und durch die bloße Idee ihres Gesetzes; jede andere Art des Gebietens widerspricht dem Wesen der Vernunft; und wer wäre der Sterbliche, welcher sich getrauete, die heilige Stimme seines Gewissens abzuleugnen? Wenn aber Einige sogar mit dem categorischen Imperativ der practischen Vernunft ihren Spott und Spaß treiben wollten, gleich als wenn er eine eitle Chimäre und keiner ernsthaften Rücksicht würdig wäre, so würde dies eine Verworfenheit der Denkungsart verrathen, über deren Grad der Unsittlichkeit man zu erröthen, ihm aber nichts als ein bedeutendes Stillschweigen entgegen zu setzen hätte. Daß aber die practische Vernunft unbedingt (categorisch) gebiete, ist nicht allein eine ewige, sondern auch heilige Wahrheit. An ihr soll sich kein Spötter vergreifen. Man könnte hier sagen: „irret euch nicht, die sittliche Gesetzgebung läßt sich nicht spotten."

Uebrigens ist der Satz: daß die Vernunft der Willkühr unbedingt gebiete, ein synthetischer Satz; denn Jedermann kann ihn nur durch Reflection über das Thun (über den gesetzgebenden Act) der Vernunft und dessen ursprüngliches Verhältniß zur Willkühr, wie es sich als Thatsache im sittlichen Bewußtseyn gibt, gewinnen.

e. Folgerung des höchsten für alle menschliche Thätigkeit gültigen Grundsatzes.

§. 8.

Aus dem Wesen der Vernunft, als des Vermögens der Principien, ergibt sich für die Thätigkeit des Menschen, als eines vernünftigen Wesens überhaupt, folgender Grundsatz:

Urtheile und handle nach Grundsätzen;

das heißt: Mache die Vernunft zur obersten Instanz aller deiner Urtheile und Handlungen.

Das Urtheilen und Handeln ist Sache eines jeden Menschen, aber die Vernunft will, daß alle Urtheile **begründet**, alle Begehrungen und Handlungen aber einem **schlechthin ersten Grundsatze unterworfen werden.**

Anmerk. 1. Diesem nach ist es **Erstlich** Anforderung der Vernunft an die **Theorie**, daß wir, soviel möglich, uns der ersten Gründe unsrer Erkenntniß und unsers Urtheilens bemächtigen, ohne alle Gründe aber nie urtheilen sollen. Da wir aber in der Theorie nicht bis zum Unbedingten vordringen können, so müssen wir uns mit denjenigen Gründen begnügen, bis zu welchen unsre Erkenntnißkraft reicht. Das unmittelbar und ursprünglich Gegebene des Bewußtseyns ist aber das höchste für uns Erreichbare; denn über das Thatsächliche, was allen Begriffen vorher geht, und diesen selbst, der Materie nach, zum Grunde liegt, geht kein Philosophiren hinaus.

Zweytens. Für das Begehren und Handeln aber besteht die Anforderung der Vernunft darin, daß die Maxime der Willkühr die Form und Dignität eines Weltgesetzes haben, die bloße Idee davon aber die

oberste Triebfeder seyn solle. Was aber diesen practischen Grundsatz anbetrifft, so ist er nicht etwa ein relativ erster und oberster, sondern der schlechthin erste und oberste, und auch der bloße Gedanke, daß es über ihn noch einen höhern geben könne, der sich aber nur unserm einstweiligen Erkenntnisse entzöge, ist selbst schon unstatthaft. Es ist hier die Idee der Unbedingtheit selbst, welche sich als Princip der Maximen ankündigt; diese aber als noch irgend wodurch bedingt denken, würde mit ihr selbst im Widerspruch stehen.

Es kann nichts Höheres und Edleres in der Welt geben, als Vernunftwesen; auch kein höheres practisches Gesetz, als das Vernunftgesetz. Was es auch immer noch für Wesen in der Welt geben mag, wie sehr sie auch ihren Natur-Anlagen und Beschaffenheiten nach von einander verschieden seyn mögen; wie wenn Einige die Weltkörper regierten, sie entstehen oder vergehen machten; so können sie doch keine Würde haben, welche über die Vernünftigkeit selbst erhaben wäre. Die Vernunftwesen sind durch den Begriff, welchen man durch Reflexion über sie von ihnen gewinnt, die ersten und höchsten Wesen der Welt; sie sind die absoluten Zwecke aller Existenz, und wenn wir Grund haben, uns einen Schöpfer derselben zu denken, so wird dieser Schöpfer doch selbst nur durch Vernunft, mithin als Vernunftwesen, der Urheber derselben seyn; mithin nur Wesen seiner Art hervorbringen. „Wir sind seines Geschlechts," sagt eine alte Urkunde, indem sie sich auf eine noch ältere Urkunde, nämlich auf das Bewußtseyn der Vernünftigkeit selbst, stützt.

Vernunftwesen können das Gesetz ihres Thuns auch nur in sich selbst und aus sich selbst haben; sie sind sich selbst ein Gesetz (autonomi) oder sie sind gar keine Vernunftwesen.

Es verräth eine große Unkunde mit seinem eignen Wesen, wenn man nicht die Objecte allein, sondern auch

die Gesetze seines Thuns anders woher ableiten oder verschreiben will. Denn wenn wir es uns auch denken wollten, daß ein Wesen seine Gesetze anders woher empfinge; so würde es doch unmöglich seyn, daß aus einer solchen Heteronomie Verbindlichkeit und Pflicht entstünde. Denn alle Verbindlichkeit geht aus der Selbstgesetzgebung und Selbstnöthigung durch Vernunft hervor. Ich bin verbunden, heißt nichts anders, als ich bin mir einer Nothigung durch die Gesetzeskraft meiner eignen Vernunft bewußt.

Anmerk. 2. In der Vernunftgesetzgebung gibt es nun drey Momente; das Gesetz, die Triebfeder und das Verhältniß derselben; welche wir zunächst in Erwägung ziehen wollen.

f. Vom Gesetze der practischen Vernunft.

§. 9.

Begriffe entspringen, ihrer Form nach, nur dadurch, daß wir sie selbst machen; und kein Mensch kann einen Begriff haben, ohne ihn selbst erzeugt zu haben. Das Vermögen der Begriffe ist der Verstand. Wenn nun die menschliche Willkühr ein Causalvermögen durch Begriffe (practischer Verstand) ist, so wird sie durch keine andere Regel handeln können, als durch solche, welche sie sich selbst gemacht hat. Eine Regel, welche sich die Willkühr macht, um darnach zu handeln, heißt Maxime (regula voluntatis subjectiva); diejenige aber, welche sie sich auf Befehl der Vernunft machen soll, heißt Gesetz, practisches Gesetz (regula voluntatis objectiva).

Von der Willkühr gehen die Maximen, von der Vernunft aber die Gesetze für diese Maximen aus; und das oberste Gesetz für die Willkühr ist:

daß sie das Vernunftgesetz zu ihrer Maxime mache (daß das objective Gesetz des Willens auch subjective Regel des Willens werde).

Die Maximen der Willkühr können nun, dem Umfange ihrer Gültigkeit nach, entweder einzelne, oder besondere, oder allgemeine Regeln (regulae subjectivae vel individuales vel plurativae vel generales) seyn. Die Ersten sind solche, welche ein jeder Mensch für sich hat; die Zweyten solche, welche Vielen gemein, die Dritten solche, welche allen Menschen gemein sind.

Anmerk. Einer hat die Maxime, auch beym schlechtesten Wetter spatzieren zu gehen; Viele, sich nicht in fremde Händel einzumischen; Alle aber, ihre Glückseligkeit zu suchen.

Bey einer Maxime, als subjectiver Regel der Willkühr, sie mag die eines Einzelnen oder Vieler oder Aller seyn, kann nun noch gefragt werden, ob sie, die man hat, auch eine solche sey, die man haben solle. Dies weist auf eine Bedingung hin, welcher jede Maxime noch unterworfen ist. Das aber, was diese Bedingung vorschreibt, ist nicht die Willkühr, sondern die Vernunft. Die Bedingung selbst aber, welche die Vernunft hier macht, ist keine andere als diese: daß die Maxime, welche man hat, auch als Gesetz, und zwar als schlechthin allgemeines Gesetz gelten könne. Eine Maxime kann aber dann als Gesetz gelten, wenn das Verfahren nach derselben als Princip des Bestehens aller Vernunftwesen in einem Systeme gedacht werden kann.

Wenn ich also, indem ich handele, doch nicht, ohne mir (meinem eignen Wollen) zu widersprechen, wollen kann, daß meine Handlungsmaxime allgemeines Gesetz, mithin nothwendiges Princip des

Handelns, aller Vernunftwesen sey; so widerspricht sie der Vernunft, mithin hat sie nicht die Dignität, schlechthin allgemeines Gesetz seyn zu können; ist folglich vernunftwidrig.

Anmerk. 1. Eine gewisse Maxime kann der ganzen Menschengattung eigen (regula generalis) seyn, wie etwa, wenn jeder die Maxime hat, nur für seine eigne Wohlfahrt zu sorgen; aber darum ist sie noch nicht geeignet, allgemeines Gesetz (lex universalis) seyn zu können. Diese Dignität hat sie, wenn sich das Subject durch seine Maximen als Gesetzgeber im Systeme freier Wesen denken kann. Die freie Willkühr soll sich durch ihre Maximen, als thätiges Princip des Daseyns und der Erhaltung der Welt (als natura naturans) denken können. „Die Natur erzeugt und erhält sich selbst" (natura est genetrix et conservatrix sui), ist ein Satz, welcher aus dem Begriffe der Natur, als eines Inbegriffs von Dingen unter Principien der Nothwendigkeit ihres Seyns, sich ergibt. Was nun die Natur für sich vermöge ihres Mechanismus ist, das soll die freie Willkühr vermöge ihrer selbstgedachten und selbstgemachten Maximen seyn; sie soll nach Ideen handeln, welche sich zu Principien einer Weltordnung qualificiren.

Anmerk. 2. Indem die Vernunft der Willkühr die Bedingung vorschreibt, daß ihre Maximen die Dignität universaler Gesetze haben sollen, bestimmt sie bloß die Form derselben, und schließt dadurch keinesweges irgend eine Materie aus, welche ihr durch Natur und Naturtrieb zum Object ihres Wollens gegeben wird. Nur dies will sie, daß, was auch immer die Materie (Object, Zweck) der Willkühr seyn mag, das Begehren und Bewirken derselben als allgemeines Gesetz gewollt werden könne.

Anmerk. 3. Der oberste formale Grundsatz aller Theorie ist: daß sich die Begriffe selbst nicht widersprechen. Dieser Satz des Widerspruchs drückt nichts anders aus, als den Begriff des Begriffmachens (des Denkens) selbst. Nun hebt zwar nicht alles Bewußtseyn, aber doch alles Philosophiren desselben mit dem Begriffmachen an; denn ohne Begriffe läßt sich nicht denken, mithin auch nicht philosophiren (aus Begriffen erkennen). Das Erste ist also, daß der Begriff ein Begriff sey, daß er sich im Denken selbst nicht aufhebe. — Der Begriff von der practischen Vernunft ist der, daß sie durch die Idee des Unbedingten Causalität habe; diese Idee bezogen auf die Sphäre der Maxime, gibt die Idee der unbedingten Allgemeinheit, und diese, als Gesetz für die Willkühr gedacht, gibt die Idee eines unbedingt allgemeinen Causalgesetzes derselben. Daß nun jede Maxime diese Dignität habe, ist Anforderung der Vernunft. Will ich nun erproben, ob meine Maxime diese erforderliche Förmlichkeit habe, so muß ich untersuchen, ob sie zum Begriffe derselben zusammen stimme; d. h., ob sie, als unbedingt allgemeines Gesetz der freien Willkühr gedacht, sich nicht selbst widerspreche.

Der Satz des Widerspruchs ist also auch hier das Princip, wonach ich prüfen muß, ob meine jedesmalige Maxime die erforderliche Qualität habe. Allein vor dieser Prüfung muß ich doch schon den Begriff von der Form haben, welche die Vernunft als die gesetzliche Form aller Maximen vorschreibt; denn die Prüfung will doch weiter nichts sagen, als: ob die Form einer Maxime, welche ich habe, mit der Form, welche sie haben soll, zusammenstimme oder nicht. — Es ist also nicht genug, daß ich mir in meiner Maxime nicht widerspreche, denn es könnte ja auch wohl consequente Frevler geben, sondern, daß ich mir in meiner Maxime, wenn ich sie als allgemeines Gesetz denke und

geltend machen will, nicht widerspreche. Den Begriff also, daß die Maxime als allgemeines Gesetz solle gelten können, schöpfe ich nicht aus Begriffen, sondern aus Etwas, was nicht Begriff ist, nämlich aus dem gesetzgebenden Acte der Vernunft.

Anmerk. 4. Der Satz: „handle nach Maximen, welche, als universale Gesetze der Freiheit gedacht, sich selbst nicht aufheben," ist das oberste formale Princip der Sittlichkeit; denn es sagt bloß, welches die Form sey, die jede Maxime, wenn sie sittlich seyn solle, haben müsse. Er berührt also noch nicht die Materie (Zwecke) der Willkühr, ob gleich nach ihm alles, was Materie für eine sittlich gestimmte Willkühr seyn kann und soll, beurtheilt werden muß.

Anmerk. 5. Dadurch, daß die Vernunft für die Maximen der Willkühr eine allgemeine gesetzliche Form vorschreibt, will sie die Einheit alles Mannigfaltigen der Begehrungen bewirken. Denn wenn die Willkühr in der Nehmung ihrer Maximen einer Bedingung unterworfen wird, welche für alle begehrende Subjecte und für alle Objecte ihres Begehrens eine und dieselbe ist, so ist sie dadurch, wie in der Theorie, so auch in der Praxis, das Princip der Einheit des Mannigfaltigen. Diese practische Einheit erlangen wir, wenn wir die Idee der allgemeinen Gesetzlichkeit zum obersten Grundsatze unsrer Willkühr und Handlungen machen, und dadurch das in uns begründen, was man einen sittlichen Character nennt. Denn nur derjenige, welcher aus einem bleibenden obersten, von der Vernunft dictirten und geheiligten Grundsatze handelt, ist der Mann vom Character, dagegen der Mangel an einem solchen Grundsatze, und die Hingebung in die Triebe der Sinne und der sinnlichen Einfälle die Characterlosigkeit ausmacht.

Anmerk. 6. Wir haben schon oben bemerkt, daß das, was die Grundlage der Sittlichkeit und Sittenlehre ausmacht, weder schon ein Begriff noch irgend ein Satz, wohl aber etwas Thatsächliches sey, das wir erst auf Begriffe zu bringen und in Sätzen festzuhalten haben. Es war aber das Datum: daß die Vernunft durch ihren ursprünglichen Act eine gesetzgebende und nöthigende Kraft auf die Willkühr ausübt. Das Gesetz, welches sie gibt, besteht nun gerade darin, daß sie die Form der Allgemeingesetzlichkeit zum Princip aller Maximen constituirt.

Hieran haben wir nun auch ein Princip der Beurtheilung, d. h., der Bestimmung, ob und wenn eine von uns angenommene Maxime sittlich sey oder nicht. Denn sie soll Gesetz seyn können. Nun ist das Sittengesetz nicht etwa eine müßige Idee; sondern es ist und will seyn ein thätiges und belebendes Princip für die Handlungen der Willkühr. Diese aber können, als solche, nur in die Natur, zu welcher wir gehören, fallen; mithin ist die Sinnenwelt der Wirkungskreis für unsre sittliche Ideen. Wenn nun unsre Maximen die Dignität der Gesetze überhaupt haben sollen, so sollen sie, in wie fern sie in die Natur fallen, die Dignität der Naturgesetze haben.

Die Form einer Natur ist also das Princip der Beurtheilung aller unsrer Handlungen, welches man in folgende Formel fassen kann: „prüfe dich, ob deine Maxime als allgemeines Naturgesetz gelten könne," oder: „frage dich, ob du wohl Mitglied in einer Natur seyn wolltest, in welcher deine Maximen die Kraft mechanischer Principien hätten."

Indessen muß man doch das, was hier bloße Norm (typus, quasi schema) der Beurtheilung ist, nicht für das Sittenprincip selbst nehmen. Denn das, was da gebietet: „Handle nach Maximen, welche sich,

ohne Widerspruch mit sich selbst, als allgemeine Gesetze behaupten können," ist doch zu oberst nur die Vernunft selbst. Kommt es aber darauf an, uns den Anspruch der Vernunft für alle Fälle unsrer Wirksamkeit verständlich zu machen: so müssen wir uns bey jeder Handlung fragen: ob wir auch wollen können, daß ihre Maxime ein Gesetz der mechanischen Natur sey, zu welcher wir gehören.

Wirklich hat auch nicht allein jeder Mensch die Idee einer Naturgesetzmäßigkeit in sich, sondern beurtheilt auch nach ihr alle Handlungen der Freiheit; ja diese Beurtheilungsart ist dazu geeignet, uns die Unsittlichkeit unsrer oder anderer Handlungen recht klar und vernehmlich zu machen. — Ein Despot, welcher die Freiheit aller seiner Mitmenschen zu zerstören sucht, darf sich nur denken, daß, wenn seine Maxime zum Naturgesetz aller Weltwesen würde, dieser Mechanismus auch seine Freiheit zernichten würde. Nun will er doch selbst frey bleiben, mithin kann er nicht wollen, daß seine Denkungs- und Handlungsart Naturgesetz werde, ohne sich selbst zu widersprechen. So ist es mit allen Vernunftwidrigen Maximen; denkt man sie als Naturgesetze der Weltordnung, so zernichten sie sich selbst.

Anmerk. 7. Das Widerspiel der Sittlichkeit in Ansehung des formalen Princips derselben ist Selbstsucht und Parteylichkeit (egoismus, solipsismus, particularismus). Der Selbstsüchtige macht sein Selbst zum Mittelpunkt der Welt, und verlangt, daß alle Andere seinen Lüsten und Einfällen dienstbar seyen. Der Parteyische nimmt zwar noch Andere in seinen Plan auf, allein er schließt auch Andere davon aus, und der weltbürgerliche Geist ist seinem Herzen fremd.

g. Eintheilung des Sittengesetzes in Ansehung der Materie der Willkühr.

§. 10.

Die Form, welche die Maxime, als eine sittliche haben soll, ist nur eine einzige; sie soll sich nämlich zu einer allgemeinen Gesetzgebung qualificiren. Die Materie der Maxime aber, d. h. das, was sich die Willkühr zu Object und Zweck ihrer Causalität setzen kann, ist vielfach.

Indem nun die Vernunft der Willkühr die Bedingung macht, daß alle ihre Maximen die Form der Allgemeingesetzlichkeit haben sollen, gibt sie zugleich die Bedingung an, unter welcher ein Etwas die Materie ihrer Maximen entweder seyn soll oder nicht seyn soll oder seyn darf.

Der allgemeine Imperativ für die Willkühr wird also in Ansehung der Materie derselben

1) entweder ein Gesetz des Begehens (lex praeceptiva), Gebot,
2) oder ein Gesetz des Unterlassens (lex prohibitiva), Verbot,
3) oder ein Gesetz der Erlaubniß (lex permissiva), Gesetz der sittlichen Befugniß, begründen.

Diesem nach ist eine Handlung im Verhältniß zur Vernunftgesetzgebung entweder geboten oder nicht geboten; die nichtgebotene entweder verboten oder nicht verboten, d. h. erlaubt.

Das oberste Princip der Beurtheilung für alle drey Titel ist ein und eben dasselbe. Eine Handlung, deren Maxime der Unterlassung sich nicht als Gesetz im Systeme freier Wesen behaupten kann, ist gebotten, sittlich nothwendig, Pflicht. Denn die Vernunft hat keinen andern Grund zu verbinden

und

und will auch keinen andern gelten lassen, als diesen, daß eine Handlungsart sich zur allgemeinen Gesetzgebung qualificire. Von einer solchen Handlungsart will sie, daß sie gelte und ihr Wille ist Gebot für die Willkühr. Eine Handlung, deren Maxime als allgemeines Gesetz gedacht, sich selbst widerstreitet, ist verboten, sittlich-unmöglich, pflichtwidrig. Die Vernunft verwirft alle Inconsequenz, sowohl (im Theoretischen) die Ungereimtheit in Begriffen und Urtheilen, als (im Practischen) die Gesetzwidrigkeit (die Unmöglichkeit, Gesetz seyn zu können) der Maximen und Thaten. Eine Handlung, welcher weder ein Gebot noch ein Verbot widersteht, die also weder geboten noch verboten ist, ist erlaubt, sittlich-möglich. Es widersteht aber dann einer Handlung weder ein Gebot noch Verbot, wenn die Maxime, sich zu ihr aus bloß subjectiven Gründen zu bestimmen, als allgemeines Gesetz gedacht und gültig seyn kann.

Die Abhängigkeit der Willkühr in der Form ihrer Maxime von der Gesetzgebung der Vernunft heißt Verbindlichkeit, Verbundenheit, Verpflichtung (obligatio). Die Materie der Verbindlichkeit heißt Pflicht (officium); d. h. eine aus dem Gesetze der Verbindlichkeit nothwendige That. Ein Satz, welcher eine Verbindlichkeit aussagt, heißt ein practisches Gesetz, entweder des Thuns, Gebot, oder des Nichtthuns, Verbot. Der Begriff der Pflicht befaßt also sowohl das, was geschehen, als auch das, was unterlassen werden soll; denn Beides setzt ein Thun, nämlich den Act der Willkühr, sich nach dem Gesetze der Verbindlichkeit zu bestimmen, voraus.

Die sittliche Möglichkeit, sich aus bloßen Gründen des Beliebens zu Handlungen zu bestimmen, heißt Befugniß (facultas moralis); das Ver-

nunftgesetz aber, welches einer solchen Befugniß zum Grunde liegt, ein Erlaubnißgesetz; die Materie des sittlichen Vermögens, das Erlaubte (licitum); das Sittlich-Unmögliche ist das Unerlaubte (illicitum) und mit dem Verbotenen (prohibitum, vetitum) einerley.

Anmerk. Das Erlaubnißgesetz entspringt dadurch, daß die Vernunft die Sphäre ihres Gebots oder Verbots selbst beschränkt; das Princip dieser Beschränkung liegt aber in der Idee der Allgemeingesetzlichkeit. Denn eben weil sie will, daß jede Maxime die Form eines Gesetzes haben soll, so will sie auch diejenigen Maximen, welche sich als Gesetze behaupten können. Ist nun die Materie der Willkühr eine solche, daß die Freiheit sich in Ansehung einer solchen Materie durchs bloße Belieben zu bestimmen, als Gesetz gelten kann, so macht sie diese Freiheit der Willkühr selbst gesetzlich, d. h. sie constituirt in Ansehung derselben ein Erlaubnißgesetz.

Hiernach ist der Begriff des Sittlich-Gleichgültigen (moraliter indifferens, adiaphoron morale) zu bestimmen.

Gleichgültig ist nicht dasjenige, was außer aller Beziehung auf die Vernunftgesetzgebung stehr. Denn so etwas gibt es im Sittenreiche nicht. Die Vernunft als Gesetzgeberin für die Willkühr bezieht sich auf alle mögliche Materie derselben; und es kann keine Maxime, mithin auch keine Materie und That derselben geben, welche nicht dem allgemeinen Gesetze und Befehle der Vernunft untergeben wäre. Etwas vor der Vernunft schlechthin Gleichgültiges gibt es also nicht; denn das würde eine Materie der Freiheit seyn, wohin doch das Gesetz der Freiheit nicht reichte. Alles Sittlich-Gleichgültige ist ein solches nur relativ auf die Vernunftgesetzgebung, d. h. kraft des gesetzlichen Ausspruchs derselben. Sie selbst setzt gewisse Hand-

lungen außer der Sphäre ihrer Gebote und Verbote, und will, daß sie zur Sphäre des bloßen Beliebens gehören sollen; ja, daß es nun im Sittenreiche so gehalten werde, dagegen ist die Vernunft gar nicht gleichgültig, sondern setzt jeder Willkühr, welche das von ihr Erlaubte unter dem Zwang eines Gebots oder Verbots bringen wollte, ihr Verbot (veto) entgegen. Daher ist der Versuch der Despoten, welche das, was vor der Vernunft erlaubt ist, und zur Sphäre des eignen Beliebens gehört, unter einen Zwang bringen wollen, auch vor der Vernunft verdammlich.

Gleichgültig ist also dasjenige, dessen Thun und Nichtthun, dessen so oder anders Thun von der Vernunft erlaubt und als Sache der bloß beliebigen Willkühr (res merae facultatis) bestimmt ist. Der sittliche Grund dazu ist aber dieser, daß die Maxime, in solchen Dingen seinem bloßen Belieben zu folgen, als allgemeines Gesetz im System freier Wesen gelten kann.

Die Sucht, in gleichgültige Dinge eine moralische Peinlichkeit hinein zu tragen, und das Menschenleben überall mit Skrupeln, wie mit Fußangeln, zu belegen, ist moralische Mikrologie und Pedanterey; eine der moralischen Besonnenheit und gereiften Urtheilskraft zuwiderlaufende kleinliche Denkungsart, welche über die Sorge, was von dem zur Sphäre des Erlaubten und Gleichgültigen Gehörigen wohl das Beste und dem Gewissen als Pflicht einzuschieben sey, die wahren Pflichten aus den Augen verliert, und Dingen, deren Thun und Nichtthun, deren so oder anders Thun, eben, weil sie gleichgültig sind, keinen moralischen Werth geben, doch einen solchen andichtet. Dahin gehören z. B. alle frömmelnde Gebräuche.

h. Eintheilung der Pflichten überhaupt.

§. 11.

Eine durch ein Vernunftgesetz nothwendige Handlung heißt Pflicht. Im Begriffe der Pflicht denken wir uns also eine Gesetzgebung der Vernunft im Verhältniß zur Willkühr ihrer Subjecte. Die Eintheilung der aus diesem Verhältnisse nothwendigen Handlungen (Pflichten) wird also nach zwiefachen Gründen unternommen werden müssen. Erstlich nach der Gesetzgebung im Verhältniß zur Willkühr, zweytens nach dem Verhältnisse der Subjecte dieser Willkühr. In der Gesetzgebung sind es wiederum die Art der Verpflichtung und der Grund der Verbindlichkeit, welche einen Unterschied der Pflichten hervorbringen.

A) Was die Art der Verpflichtung anbetrifft, so ist diese entweder eine bloß innere, die gar nicht äußerlich seyn kann, oder eine äußere, welche auf die Innere nicht Rücksicht nimmt. Das Vernunftgesetz, in wiefern es bloß innerlich verpflichtet, mithin nur einen innern, durch die bloße Idee des Gesetzes möglichen, Zwang constituirt, heißt das Tugendgesetz und die durch dasselbe nothwendige Handlung heißt Tugendpflicht, Gewissenspflicht (officium virtutis). Eben dasselbe Vernunftgesetz, in wiefern es auch äußerlich verpflichtet, mithin einen äußern, durch fremden Widerstand möglichen, Zwang statuirt, heißt das Rechtsgesetz, und die wegen desselbigen nothwendigen Handlungen heißen Rechtspflichten (officia juris).

B) Was den Grund der Verbindlichkeit anbetrifft, so liegt dieser entweder in der bloßen Idee eines

Vernunftwesens, und ist unbedingt, oder in den zufälligen Verhältnissen derselben, und ist bedingt, d. h. er ist nur in sofern ein Grund der Verpflichtung, als jene zufälligen Verhältnisse eintreten. Diesem nach sind die Pflichten entweder unbedingte, vollkommne (officia perfecta, illimitata, non conditionata), oder bedingte (imperfecta, limitata, conditionata). — Unbedingte Pflicht ist also eine formale, die bloße Form der Maxime im Verhältniß zum Gesetz betreffende, d. h. eine solche, welche nicht unterlassen werden kann, ohne seine Dignität, als eines sittlichen Vernunftwesens (homo noumenon) practisch (d. h. der Denkungs- und Handlungsart nach) zu vernichten; sie gilt daher immer und überall, und läßt keine Ausnahme zu. Bedingte Pflichten entstehen erst durch Subsumtion der Materie der Willkühr unter die sittlich-nothwendige Form (Allgemeingesetzlichkeit) derselben; wo also diese Materie fehlt oder das, daß sie Object einer gesetzlichbestimmten Willkühr werden könnte, um des Gesetzes willen selbst nicht zulässig ist, da fehlen auch die Pflichten. Z. B. Wer keinen Vater mehr hat, kann auch keine kindliche Pflichten mehr gegen ihn haben; so auch, wenn der Vater dem Kinde zumuthete, ein Selbstmörder, Räuber u. s. w. zu werden, so würde die Pflicht, dem Vater zu gehorchen, in diesem Falle nicht Statt finden, weil sie bedingt, und der unbedingten Pflicht, sich nicht selbst zu tödten, nicht zu stehlen, widerspricht.

C) Was das Verhältniß des Subjects der Willkühr anbetrifft, so ist dieses entweder ein Verhältniß zu ihm selbst (zu seiner eignen

Person) oder zu Andern. Diesem nach sind die aus der gesetzgebenden Vernunft nothwendigen Handlungen entweder Pflichten gegen sich selbst oder Pflichten gegen Andere. Alle Pflicht ist Pflicht des Menschen gegen den Menschen, entweder in eigner Person oder in der Person Anderer.

Anmerk. 1. Die Pflichten gegen Andere kann man wieder eintheilen in Pflichten gegen menschliche und nichtmenschliche Wesen. Die letztern in Pflichten gegen untermenschliche Wesen (belebte und leblose), und übermenschliche Wesen (gegen Engel, Halbgötter und Götter, nach den Polytheisten, oder gegen Gott, als das einzige und einige Urwesen aller Dinge, nach den Monotheisten).

Alle diese Eintheilungen sind zwar logisch richtig (denn die untermenschlichen Wesen sind erkennbare und erkannte, die übermenschlichen aber solche Wesen, wovon wir uns wenigstens eine Idee machen); sie haben aber keine Realität, weil der Begriff der Pflicht bey ihnen keine Anwendung findet.

Erstlich. Es findet keine Pflicht gegen vernunftlose, lebendige oder leblose, Wesen Statt; weil alle Verpflichtung gegen ein anderes Wesen darauf beruht, daß dieses selbst Subject der Gesetzgebung sey, mithin wie es verbindet, so auch verbunden werde, und zwar durch eine und dieselbe, ihm, wie allen andern Subjecten inwohnende Idee des Gesetzes. Eine Verpflichtung gegen Thiere würde also voraussetzen, daß diese kraft einer Autonomie ihres Wesens diese Anforderung machten; dann würden sie aber nicht bloße Thiere, sondern zugleich Vernunftwesen seyn. Es gibt daher keine Pflicht gegen Thiere, oder gar leblose Wesen, gleichwie wenn sie durch Ideen gesetzgebend wären, sondern es gibt nur Pflichten des Menschen gegen den

Menschen auch in Ansehung der vernunftlosen Wesen, d. h. in so ferne diese Objecte der menschlichen Willkühr sind. Die angeblichen Pflichten gegen das Reich der vernunftlosen Wesen, sind also nichts anders, als Pflichten des Menschen gegen Menschen (gegen sich selbst oder andere Menschen), in Ansehung dieser Wirkungssphäre seiner freien, aber vom Sittengesetze abhängigen, Willkühr.

Zweitens. Es findet keine Pflicht gegen übermenschliche Wesen Statt, weil diese, als bloß in der Idee gedachte Wesen, keine Objecte weder für die Erkenntnißkraft noch für die Willkühr sind.

Man kann sie nicht erkennen, d. h. man kann den von ihnen gemachten Ideen kein Object geben. Dies sagt schon die bloße Idee, d. h. die Vorstellung eines Etwas, was außerhalb aller Erkenntniß-Sphäre gedacht wird, und dessen Realisirung mit den Bedingungen des Erkennens im Widerspruch steht. Auch muß hierüber einen Jeden sein eignes Bewußtseyn belehren, wenn er sich aufrichtig die Frage beantworten will: ob er in der ganzen Sphäre seines Bewußtseyns sich ein Object zu jenen Ideen nachweisen könne. Er hat Ideen und immer nur Ideen, deren Ursprung er sich auch nachweisen und sich auf dem Machen derselben betreffen, mit welchen er auch eine Lustwandlung seiner Phantasie anstellen, sie aber nie zur Objectivität erheben kann.

Solche ideale Wesen sind aber auch kein Object der menschlichen Willkühr, d. h. der Mensch kann auf sie weder durch Gesinnung noch Handlung thätigen Einfluß haben. Nun ist jede Pflicht eine durch Vernunftgesetzgebung nothwendige Handlung, mithin eine Pflicht gegen Jemanden, eine gesetzlich bestimmte Art, wie man Ursache der Veränderung des Zustandes desselben seyn solle. Ein Gebot aber, wie man auf Einen wirken solle, auf wel-

chen man gar nicht wirken kann, würde ein Gebot des Unmöglichen, d. h., sich selbst widersprechend seyn.

Alle angebliche Pflichten gegen Wesen, die außerhalb des Wirkungskreises der menschlichen Willkühr gedacht werden, sind überschwenglich (officia transscendentia), und die Lehre derselben beruht auf Unkunde und Mißverstand des Pflichtbegriffs und seiner Sphäre. Wirkliche Pflichten (officia immanentia) sind nur diejenigen, deren Objecte in die Sphäre des menschlichen Erkenntniß- und Handlungsvermögens gehören.

Die Pflichten gegen Engel, kanonisirte Heilige, Halbgötter und Götter fallen von selbst weg, da diese ein bloßes Machwerk der kindischen Phantasie des Alterthums sind, und bey deren Einschärfung und Erhaltung unter cultivirten Nationen nur noch der Eigennutz und Betrug seine Rechnung finden kann.

Was aber die Pflicht gegen Gott, als das gedachte Urwesen aller Dinge betrifft, so kann sie entweder als formale, nämlich als Religionspflicht, oder als materiale, nämlich als Pflicht des Cultus, vorgestellt werden. Die Religionspflicht ist wohlverstanden eigentlich nichts anders, als Pflicht des Menschen gegen sich selbst. Denn die Vernunft ist es, welche den Menschen verbindet, ihr Gesetz als das oberste practische Princip der Welt zu achten. Thut also der Mensch dieses nicht, so weicht er von einem Gesetze ab, welches seine eigne Vernunft ihm selbst gibt, und weswegen er auch von seiner eignen Vernunft zur Verantwortung gezogen wird. Diese Pflicht ist also eine unbedingte und formale Pflicht, d. h., sie enthält das Princip aller materiellen (sich auf Objecte und Zwecke der Willkühr beziehenden) Pflichten. Denn wer die Gesetzgebung der Vernunft, ihrer Form nach, nicht achtet, kann sie auch nicht achten, in wie fern sie

sich über die Materie der Willkühr ausbreitet und besondere Pflichten vorschreibt.

Die angeblichen Pflichten des Cultus, d. h., die besondern Pflichten gegen Gott, würden solche seyn, durch welche gewisse Handlungen gegen seine Person geboten oder verboten würden. Dann müßte er aber ein Wesen seyn, auf dessen Zustand die Menschen Einfluß haben und ihn gesetzmäßig oder gesetzwidrig afficiren könnten. Nun ist es einerseits widersinnig zu behaupten, man könne den Zustand eines Wesens afficiren, welches als das Princip aller Wesen gedacht wird, durch welches also alle andere Wesen nur sind und thun, was sie sind und thun; andererseits ermangelt auch dieser Gedanke aller Realität, da das Urwesen, seiner Idee nach, gar kein Object für unsere Erkenntniß und Causalität ist, mithin gegen dasselbe weder eine gesetzmäßige noch gesetzwidrige Behandlung Statt findet. Ein Etwas, dem man weder Recht noch Unrecht, weder Gutes noch Böses thun kann, liegt gänzlich außerhalb der Sphäre des Pflichtbegriffs.

Ob es also gleich wohl eine Religionspflicht, als Pflicht des Menschen gegen sich selbst gibt, d. h., die Pflicht, das formale Princip der Sittlichkeit zum obersten Princip aller seiner Maximen zu machen, so gibt es doch keine Pflichten des Cultus, als besondere aus der Vernunftgesetzgebung hervorgehende Handlungen und Observanzen, welche dem höchsten Wesen um seiner Person willen zu leisten wären.

Sonach fallen alle andere Eintheilungsglieder weg, und es gibt keine andere Pflichten, als die des Menschen gegen den Menschen, (entweder in seiner eignen Person oder in der Person anderer Menschen). Wenn man sich nun auch einen fremden (göttlichen) Willen denkt, welcher zugleich für uns Gesetz wäre, so wird man ihn doch nur identisch und coincident mit unserm eignen Vernunftwillen denken müssen; ihm wird

folglich nur dadurch völlig und einzig genügt werden, wenn wir das, was Pflicht des Menschen gegen den Menschen ist, über alles heilig halten. Die angebliche Pflicht gegen ihn wird sich also in die Vorstellung auflösen, daß sein Wille ein reiner Vernunftwille sey, folglich mit dem Princip der Pflichten des Menschen gegen den Menschen als gleichlautend gedacht werden müsse.

Wie man in der Hyperphysik durch den Hang nach überschwenglichen Einsichten die erkennbare Natur, ihre Gesetze und Objecte aus den Augen verliert, so verkennt man durch eine Hyperethik so leicht die Pflichten des Menschen gegen den Menschen. Die große Sorgfalt, die Sache eines Wesens zu verfechten, das übrigens nach dem eignen Geständnisse seiner Sachwalter keines Verfechters bedarf, und die anscheinende Gutherzigkeit, ein ganzes Kapitel von besondern Pflichten gegen dasselbe zu verfassen, dem man übrigens doch auch nichts zuwider thun kann, sollte sie nicht am Ende in der Maxime der Selbstsucht ihren Grund haben?

Anmerk. 2. Wie die Vernunftgesetzgebung zuoberst in eine Rechtsgesetzgebung und Tugendgesetzgebung zerfällt: so zerfällt auch das Sittlich-Mögliche (das Erlaubte) in das Aeußerlich-Erlaubte, d. h. das, was nach dem Rechtsgesetze zulässig ist, und in das Innerlich-Erlaubte, d. h. das, was nach dem Tugendgesetze zulässig ist. Nicht alles, was äußerlich erlaubt ist, wozu also eine rechtliche Befugniß (facultas moralis externa, s. juridica) Statt findet, ist innerlich erlaubt, d. h., es findet dazu keine Befugniß nach dem Tugendprincip (facultas moralis interna) Statt.

i) Von der Triebfeder der gesetzgebenden Vernunft.

§. 12.

Das Gesetz der Vernunft steht im Verhältnisse zur Willkühr; diese aber ist ein Vermögen, durch

Bestimmungsgründe und zwar durch die Selbstaufnehmung derselben zu handeln. Wenn sie handelt, so handelt sie nach Bestimmungsgründen, denn ohne diese vermag sie nichts zu thun. Die möglichen Bestimmungsgründe derselben sind aber entweder Gefühle der Lust und Unlust, oder Gesetze der Vernunft. Aus einem von beiden Gründen muß sie handeln, wenn sie handelt.

Die Vernunft aber, als reine Vernunft, wendet sich an die Willkühr, und schreibt dieser eine Bedingung vor, nämlich die, daß alle ihre Maximen die Dignität haben sollen, allgemeine Gesetze seyn zu können. Durch diese bloße Idee constituirt sie zugleich eine Triebfeder für die Willkühr; denn das, wodurch die Vernunft antreibt, kann und soll nichts anders seyn, als die bloße und reine Vorstellung ihres Gesetzes. Durch dieselbe aber treibt sie zuoberst, unbedingt und unmittelbar (sich auf weiter nichts stützend als allein auf diese Idee).

Hieraus entspringt die Gesetzesformel für die Willkühr.

„Mache dir die bloße Idee des Gesetzes zur obersten Triebfeder aller deiner Handlungen."

Aber durch die bloße Vorstellung eines Gesetzes, welches an und für sich selbst Bestimmungsgrund der Willkühr seyn soll, wirkt die Vernunft auch auf das Gefühl des Subjects. Die hieraus entspringende Modification des Gefühls ist nichts anders als ein Gefühl und innere Wahrnehmung der Ideenmacht der Vernunft. Diese macht sich hier selbst fühlbar, und vernehmlich, und zwar als unbedingte Ursache durch den Act ihrer unbedingten Gesetzgebung. Das Gefühl aber, welches sie erweckt, kann kein anderes seyn, als das Gefühl ihrer eignen Erhabenheit, und die dadurch erregte subjective Ge-

müthsstimmung keine andere, als die der Achtung für dieses unaussprechliche Wesen.

Die Fähigkeit des Subjects, durch die bloße Idee der Erhabenheit der Vernunft afficirt und in die Stimmung der Achtung gegen dieselbe versetzt zu werden, heißt das sittliche Gefühl (sensus moralis); welches kein besonderer Sinn, sondern nur eine besondere, ihre Ursache in der Vernunft habende, Modification des Gefühls überhaupt ist.

Wie es möglich sey, daß die Vernunft durch ihre Idee das Gefühl bestimme, ist eben so wenig einzusehen, als wie überhaupt das Gefühl bestimmt werde, es sey durch Sinnen- oder durch Vernunft-Reitz. Es ist dies ein ursprüngliches Datum des Bewußtseyns, wovon man sich nur einen Begriff machen und es verstehen, nicht aber erklären und begreifen kann; eben weil es Datum ist. So viel läßt sich wohl einsehen: einmal, daß die Vernunft, wenn sie in einem sinnlich-vernünftigen Subjecte praktisch seyn will, das Gefühl desselben afficiren müsse, um dem Sinnengefühl durch ein sittliches Gefühl Widerstand zu leisten; zum andern, wie dieses, eben weil es durch Vernunft gewirkt ist, beschaffen seyn müsse.

Der Einfluß der Vernunft auf das Gefühl kann nämlich nichts anders bewirken, als einen Zwang, welcher der Sinnenlust durch die ihr widerfahrende Einschränkung angethan wird. Denn alle Sinnenneigungen, deren Befriedigung die eigne Glückseligkeit ausmacht, kreisen in der Selbstsucht (solipsismus) zusammen, welche nun wiederum entweder die Sucht des Wohlwollens gegen sich selbst, Eigenliebe (philautia), oder die des Wohlgefallens an seinem Selbst, Eigendünkel (arrogantia) ist. Jener thut die Vernunft durch ihren Zwang Abbruch, indem sie sie auf die Bedingung,

allgemeingesetzlich seyn zu können, einschränkt; diese aber schlägt sie gänzlich nieder, indem sie alle Ansprüche auf Selbstschätzung ohne Moralität für nichtig erklärt, und die Uebereinstimmung der Denkungsart mit dem Sittenprincip als die erste Bedingung alles persönlichen Werths aufstellt.

Dieser Zwang, als Nöthigung und Unterwerfung der Willkühr im Zustande des Gelüstens und des Sinnenhangs kann für das Gefühl zuvörderst einerseits nicht Lust, sondern vielmehr nur Unlust bewirken; denn er widersteht der Lust, als Triebfeder der Willkühr; andrerseits aber muß er doch auch, in wie fern er durch eigne Vernunft ausgeübt wird, ein Gefühl der Lust an dieser Eigenmacht der Vernunft, ein Bewußtseyn der Belebung und der Erhebung seines Selbst durch diese Vernunftmacht hervorbringen. Der Act aber, in welchem sich die Willkühr durch die bloße Gesetzesidee über den Andrang der Sinnen-Neigung zum Meister macht, muß mit dem Bewußtseyn der Selbstbilligung (Zufriedenheit mit sich selbst), derjenige hingegen, in welchem sie dem Gesetze zuwider handelt, muß mit Selbstverachtung und Selbstpeinigung verknüpft seyn. — Der Mensch thut daher das, was ihm die Vernunft gebietet, vom Sinnengefühl aus betrachtet, nicht gerne, aber vom Vernunftgefühl aus betrachtet, doch gerne; denn seine eigne Erhabenheit, welche sich ihm eben durch die Obergewalt seiner Vernunft ankündigt, kann er nicht wahrnehmen, ohne zugleich ein Wohlgefallen an ihr und an der durch sie möglichen That zu empfinden.

Das Gefühl der Achtung mit seinen Folgen unterscheidet sich von aller Sinnenlust dadurch, daß es ein durch Vernunft gewirktes Gefühl ist, und bloß der Idee des Gesetzes anhängt.

Hierauf beruht die Unterscheidung eines zwiefachen Interesse. Interesse ist nämlich eine durch Verstand vorgestellte Triebfeder des Begehrungsvermögens. Liegt nun die Triebfeder im Sinnengefühl, und begründet sie ein Bewußtseyn der Abhängigkeit unsrer Zufriedenheit vom Sinnengenuß, so ist das Interesse sinnlich; liegt sie aber in der Vernunft, und begründet sie ein Bewußtseyn der Abhängigkeit unsrer Zufriedenheit von dem vernünftigen Thun, so ist es sittlich. Nur Menschen (nicht Thiere) können ein Interesse haben und woran nehmen; denn nur sie können von der Triebfeder einen Begriff haben (durch Verstand vorstellen) und diesen Begriff zur Regel (Maxime) der Willkühr machen.

Darauf, daß die Idee des Gesetzes Triebfeder der Willkühr ist, beruht die Unterscheidung zwischen Gesetzmäßigkeit (legalitas) und Sittlichkeit (moralitas) der Handlungen. Eine Handlung, welche zwar dem Gesetze gemäß, aber doch nicht um des Gesetzes willen, mithin nicht so, daß das Gesetz durch seine Vorstellung auch die Triebfeder der Willkühr ist, gethan wird, hat bloß die Form, den Buchstaben, aber nicht den Geist der Vernunft. Die Vernunft will aber durch ihr Gesetz nicht bloß die Regel, sondern auch das belebende Princip für die Willkühr seyn.

Anmerk. 1. Die höchste für den Menschen erreichbare Stuffe der Sittlichkeit und die reine Sittlichkeit selbst, besteht darin, daß man das Gesetz um sein selbstwillen, die Pflicht um der Pflicht willen beobachte, (legem propter se ipsam observare, virtutem propter se ipsam amare, etc.). Eine Handlung kann gesetzmäßig (legalis, ad formam legis) seyn, aber doch eine ungesetzmäßige Triebfeder haben, z. B. Nei-

gung, Gewohnheit, Eitelkeit, Selbstsucht u. s. w. Den moralischen Tact halten, moralisch gesticuliren und figuriren, ist noch nicht so viel, als von einem moralischen Geist belebt und getrieben werden. Selbst die Prahlerey mit Sittlichkeit, nur immer und gern von seiner eigenen Rechtschaffenheit reden und die Tugend im Munde führen, macht schon die subjective Sittlichkeit verdächtig, und beweist einen innerlichen Widerspruch der Maxime mit der sittlichen Triebfeder, welchen man gerne sich selbst oder andern verhehlen möchte. Der sittliche Geist als belebendes Princip der Maximen verkündigt sich am lautesten, wenu Andere in der Beurtheilung der Handlungen immer auf ihn, als den innern Character, zurückgewiesen werden.

Anmerk. 2. Die Vernunft ist durch die Idee ihres Gesetzes nicht allein Triebfeder, sondern, so fern es auf Sittlichkeit ankommt, unbedingte und oberste Triebfeder. Wie stark daher auch immer die Sinnentriebe seyn mögen, so stehen sie doch sämmtlich unter der Triebfeder der Vernunft und der Mensch kann durch die bloße Ideen-Macht nicht allein ihrer Herr und Meister werden, sondern soll dies auch. Was daher auch immer die sich der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur anbequemenden Moralisten von dem Unvermögen des Menschen, das Gesetz als oberste Triebfeder in seine Maxime aufzunehmen, sagen mögen; so widerspricht ihnen doch der Begriff der Freiheit und des Gesetzes, und es ist eine unwidersprechliche practische Wahrheit: „daß alle Naturmacht (als Triebfeder in der Vorstellung des Subjects betrachtet) der Freiheit in der Nehmung ihrer Maximen nichts anhaben könne. Niemand kann sich damit entschuldigen, daß es ihm unmöglich gewesen sey, sittlich zu handeln.

k. Was gut oder böse sey?

§. 13.

Was gut oder böse sey, kann man nicht von den Sinnen und ihren Triebfedern für die Willkühr, nicht von den Objecten und ihrem Verhältnisse zum Gefühle, überhaupt nicht aus der Erfahrung erkennen, sondern allein aus der Vernunft; indem sie der Willkühr ein Gesetz gibt. Dies Gesetz ist heilig, d. h. man kann sich durch keinen Act der Beobachtung und Erfüllung desselben als von ihm entbunden und befreiet ansehen, sondern es bleibt immerdar verbindend und verpflichtend.

Das, was die Vernunft kraft ihres heiligen Gesetzes will, ist gut, das, was ihrem Willen zuwider ist, ist böse. Der reine Vernunftwille will aber, daß die Idee eines schlechthin allgemeinen Gesetzes Princip der Maximen, mithin des subjectiven (auch sinnlich-bestimmbaren) Willens sey. Die Willkühr also, in wie ferne das Vernunftgesetz ihre oberste Triebfeder ist, ist gut; in wie fern ihre Maximen derselben widerstreiten, ist sie böse. Wäre die Vernunft nicht practisch, mithin gesetzgebend für die Willkühr, so gäbe es auch kein Gutes oder Böses. Denn beides findet nur Statt, in so fern eine Abhängigkeit der Willkühr vom Vernunftgesetze Statt findet.

Das Gute oder Böse hängt nicht den Objecten an, und ist keine Beschaffenheit derselben, sondern hängt nur dem Subjecte an, und drückt eine Beschaffenheit der Willkühr desselben aus. Es ist daher nichts äußerliches, sondern etwas schlechthin-innerliches. Auch keine innerliche Naturbeschaffenheit, d. h. eine solche, welche sich aus dem blinden Mechanismus des Gemüths ergäbe, sondern

eine

eine Beschaffenheit der Freiheit, mithin eine solche, welche man sich selbst nur geben und nehmen kann. Der innere Act der Freiheit ist es eigentlich nur, von welchem man sagen kann, er sey entweder gut (mache sich das Vernunftgesetz zur Triebfeder), oder böse (mache sich eine der Vernunft widerstreitende Maxime). Das Gute und Böse steht also, weil es nur der Maxime anhängt, diese aber ein Werk der Freiheit ist, ganz in der Macht des Menschen.

Die Willkühr, in wie ferne ihr die bloßen Sinnentriebe zur Regel dienen, heißt Sinnesart (Gesinnung), in wie fern sie sich eine Regel selbstthätig zur Maxime macht, heißt sie Denkungsart. Diese ist, wenn sie ihre oberste Triebfeder im Vernunftgesetze hat, gut; böse aber, wenn ihre Triebfeder dem Gesetze widerstreitet.

Eine Denkungsart, deren bleibende oberste Triebfeder das Vernunftgesetz ist, heißt der gute Character, diejenige, welche den Anspruch der Vernunft der sinnlichen Neigung unterordnet, ist der böse Character. Das Böse und Gute hängt nur der Denkungsart und dem Character an.

Das Gute ist etwas Positives = + 1 auch das Böse ist etwas Positives = — 1 (die Negative des Guten, das Widerspiel desselben, contrarium, seu contrarie oppositum, realiter oppositum, keine bloße Verneinung, negatio logica). Der Mangel des Guten oder Bösen (defectus boni vel mali) ist etwas Negatives = o (negatio). Ein Wesen ist nicht darum schon gut, weil ihm das Böse mangelt (weil es von ihm verneint werden muß), oder darum schon böse, weil ihm das Gute mangelt; denn es findet ein drittes Statt, da es weder gut noch böse ist.

Das Gute und Böse sind beide etwas Reales und Positives; denn sie sind Selbstbestimmungen der Willkühr, mit dem Bewußtseyn, daß sie dem Gesetze der Vernunft entweder gemäß oder zuwider sind. Sie finden daher nur bey verständigen Wesen Statt, und zwar in dem Zustande, da sie ihres Verstandes mächtig sind, folglich mit Freiheit und im Bewußtseyn derselben handeln können. Verstandeslose Wesen (wie die Thiere), oder zwar verständige, aber sich im Zustande der Verstandeslosigkeit befindende Wesen (im Zustande des Schlafs, der Gestörtheit, der gänzlichen Unmündigkeit) thun weder Gutes noch Böses. Beides muß von ihnen, d. h. von dem Acte ihrer Kausalität verneint werden. Denn was sie thun, das geschieht durch Mechanismus der Natur.

Nur bey endlichen Vernunftwesen, d. h. bey solchen, deren Willkühr außer dem Vernunftgesetze auch noch durch Sinnentriebe bestimmbar ist, findet das Gute und Böse Statt. Denn diese widerstreiten einander in der Maxime (sunt realiter sibi opposita); ein Widerstreit der Maximen ist aber nur möglich, wenn verschiedene Triebfedern da sind, welche zugleich auf die Dignität, oberste Bestimmungsgründe zu seyn, Anspruch machen. Da nun nur ein Grund der oberste seyn kann, so wird, wenn Einer der oberste ist, der Andere ihm untergeordnet werden müssen. Das Böse besteht nun darin, daß die Sinnenneigung über die Vernunftforderung erhoben und das Unbedingte dem Bedingten untergeordnet wird. Die Maxime, in welcher dies geschieht, heißt, weil sie die durch Vernunft gebotene Ordnung umkehrt, Verkehrtheit der Denkungsart (perversitas animi); geschieht dies mit dem Bewußtseyn des Widerstreits wider das Vernunftgesetz, so ist es Bosheit des Herzens (ma-

lignitas animi); geschieht es so, daß zwar der Wille gut ist, ihm aber die Stärke, ob seinem Grundsatze zu halten, abgeht, so heißt es Gebrechlichkeit des Gemüths (fragilitas animi). Da nun Niemand über sein Vermögen verpflichtet wird, das Obhalten über sittliche Grundsätze aber stets in der Gewalt der Willkühr ist, so gehört auch die Gebrechlichkeit zu den faulen Flecken derselben, welche durch sittlichen Vorsatz weggeschafft werden können und sollen.

Kein endliches Vernunftwesen kann auch schlechthingut oder schlechthinböse (absolute bonum vel absolute malum) seyn. Denn schlechthinböse (teuflisch) ist diejenige Denkungsart, welche das Böse um des Bösen willen, mithin ohne dazu eine veranlassende Triebfeder in der Sinnlichkeit zu haben, begehrt (pravitatem propter se ipsam appetere); schlechthingut (heilig, göttlich) ist diejenige Selbstbestimmung der Willkühr, da sie nicht allein das Gute um sein selbst willen begehrt, sondern auch nicht einmal dem Anreitze zur Abweichung von dem Gesetze desselben ausgesetzt ist. Der Mensch kann weder Teufel noch Engel seyn. Beides sind nur Ideen, aber doch solche, welche der moralischen Beurtheilung zum Princip dienen, und durch welche uns Ideale des Guten oder Bösen aufgestellt werden, denen sich der Mensch mehr oder minder nähern, sie aber nie erreichen kann.

Wenn aber gleich kein Mensch der That nach (actu) heilig ist, so ist er doch stets dem Gesetze der Heiligkeit verbunden, d. h. er soll sich das Ideal derselben zum Ziele seiner innern Veredlung] setzen. Wer sich dünkt, heilig zu seyn, kann sich durch aufrichtige Prüfung nach dem Gesetze von seinem Wahn befreien; wer aber darum, weil kein Mensch

das der That nach ist, was er dem Gesetze nach werden soll, dem Gesetze selbst seine für Menschen verbindende Kraft absprechen wollte, würde die Moral selbst verkrüppeln. Grade darin muß der Mensch seine erhabene Bestimmung erkennen, daß er einem Gesetze unterworfen ist, dessen Vorbilde (ideale) er sich, gleich der Asymtote einer krummen Linie, ins Unendliche nähern kann.

Was recht ist, ist darum noch nicht gut. Recht ist eine Handlung, in so fern sie einer Regel gemäß ist; diese Regel aber kann entweder eine technische (Kunstregel) oder eine sittliche (Vernunftgesetz) seyn. Gut ist eine Handlung, wenn sie nicht allein dem Vernunftgesetze gemäß ist, sondern auch dies Gesetz zur Triebfeder hat.

Anmerk. Das Gute und Böse hat seinen Ursprung in dem Vermögen der Maximen, mithin in der Willkühr. Es ist folglich stets ein Werk des Menschen selbst; und kann ihm weder angebohren (angeerbt) noch eingeflößt (eingeimpft) werden. Eine Erbsünde ist ein Widerspruch (contradictio in adjecto); eben so auch eine Erbtugend oder äußerlich (durch den heiligen Geist) bewirkte Heiligkeit. Solche Vorstellungen, als Dogmen aufgestellt und konsequent durchgeführt, würden das Grab der Moral seyn. Jedermann ist nur so gut oder so böse, als er sich selbst macht. Was Proceß der Natur, durch Angeburt oder Anerbung ist, gehört nicht in das Gebiet des Sittenbegriffs (der Freiheit und ihres Gesetzes).

Das Ursprünglich-Gute oder Böse (bonum vel malum originarium seu radicale) ist nicht etwa ein solches, welches dem Menschen kraft seiner Natur und nach einem Mechanismus derselben anhaftete, sondern man hat darunter die erste und oberste, selbstgemachte, Maxime zu verstehen, welche als die

Wurzel (radix) aller daraus folgenden Maximen und Handlungen zu betrachten ist. Wie der Mensch zu dieser Wurzel, zu diesem eingewurzelten Bösen, zu dieser Grundmaxime des Bösen gelange, mag ihm wohl unerforschlich seyn, denn wie weit er auch dem Ursprunge seiner Maximen nachforscht, so findet er sie schon entweder als gut oder als böse, aber daraus folgt nicht, daß er doch nicht selbst der Urheber derselben sey. Er ist vielmehr immer Urheber derselben und muß dies auch seyn, denn sonst könnten sie weder gut noch böse genannt werden.

Die Sinnlichkeit und Sinnentriebe sind wohl die veranlassenden, aber nicht die zureichenden Ursachen des Bösen. Denn die Sinnentriebe an sich sind weder gut noch böse; der Act der Willkühr aber, durch welchen sie zu den obersten Triebfedern gemacht und dem Vernunftgesetze übergeordnet werden, ist die Quelle des Bösen.

Wie man aber Urheber seiner Maximen, mithin auch des Guten und Bösen sey, denn dies haftet immer nur an der Maxime, läßt sich wohl verstehen, aber nicht begreifen; eben weil der Act der Willkühr etwas Ursprüngliches ist, von welchem, als einem Acte der Selbstthätigkeit wir uns wohl einen Begriff machen, ihn aber nicht von irgend etwas Anderm ableiten können.

Diejenigen, welche unter dem „radikalen Bösen" (in Kants Religion innerhalb der Gränzen der Vernunft) etwas der Erbsünde ähnliches haben vermuthen wollen, verfehlen die Meinung des Verfassers ganz und gar; denn etwas Inconsequenteres mit den Grundsätzen der reinen practischen Vernunft läßt sich kaum denken.

Anmerk. 2. Das Gute (moraliter bonum) muß noch von dem Wohl (naturaliter bonum); desgleichen das Böse von dem Uebel (Wehe) unter-

schieden werden. Jenes bedeutet eine Eigenschaft der Maxime, dieses einen Zustand des Subjects. Eben so muß von dem Schlechthinguten (absolute bonum) das Bedingtgute (relative bonum), d. h., das Nützliche unterschieden werden. — Alles, was bloße Sache, keine Person ist, so auch jeder Zustand der Person ist relativ gut, irgend wozu gut, nützlich oder nutzbar, hat einen relativen Werth, einen Preis, für welchen es einen Maßstab (Einheit) der Schätzung gibt; und es kann nichts Nützliches gefunden werden, für welches man nicht etwas von gleichem Werthe (ein Aequivalent) oder von größerem Werthe angeben könnte. Die practische Vernunft aber, ihr Gesetz, eine sich demselben gemäß bestimmende Willkühr, und der Mensch überhaupt, als moralisches Wesen, ist über allen Preis erhaben, ist schlechthin gut. Von dem Menschen in der Qualität eines Vernunftwesens kann man nicht mehr fragen, wozu er gut sey? Nichts ist über ihn, alles aber ist für ihn gut; d. h., er ist der Endzweck der Welt, und gäbe es keine Vernunftwesen, so würde die Welt keinen Werth haben. Denn relative Zwecke kann es nur geben, wenn es absolute Zwecke gibt.

I. Von der Selbstgesetzgebung der Vernunft (autonomia rationis).

§. 14.

Die Vernunft ist ein schlechthin durch sich selbst gesetzgebendes Vermögen für die Willkühr; das Princip der Sittlichkeit aber, welches sie aufstellt, ist bloß formal. Denn da sie als reine Vernunft, d. h. in ihrer reinen Function, unmittelbar keinen Gegenstand (Materie) weder für das Erkenntniß- noch für das Begehrungsvermögen ge-

ben kann; von einer Gesetzgebung aber, wenn von allen Gegenständen derselben abstrahirt wird, nichts übrig bleibt als die bloße Form derselben, so ist die Vernunft bloß durch die gesetzliche Form, welche sie zur Bedingung aller Maximen macht, gesetzgebend.

Die Vernunft aber, indem sie durch die bloße Form eines Gesetzes überhaupt gesetzgebend ist, ist eben deswegen auch in dem, was sie als oberste einschränkende Bedingung für die Willkühr bestimmt, völlig unabhängig. Denn die gesetzliche Form überhaupt ist nur eine einzige, und die Idee derselben kann nur aus der Vernunft selbst entspringen. Wenn sie also durch dieselbe gesetzgebend ist, so ist sie dies, sich weiter auf nichts als auf diese ihre eigne Idee stützend.

Eine Gesetzgebung aber, welche sich, was ihre Autorität anbetrifft, auf weiter nichts stützt, als auf ihre eigne Idee, ist eine absolute Selbstgesetzgebung. Nun stützt sich die Vernunft auf weiter nichts, als ihre Idee, mithin ist ihre Gesetzgebung eine Selbstgesetzgebung, und sie selbst eine Selbstgesetzgebende (autonomos).

Wenn also die Frage ist: wer der Urheber des Sittengesetzes und aller Verbindlichkeit unter denselbem sey; so ist dies die Vernunft und nichts außer ihr oder über ihr.

Hieraus entspringt das Gebot an die Willkühr:

„Handle so, daß du wollen kannst, deine Maxime gehe als Gesetz aus der eignen Gesetzgebung Aller hervor."

Anmerk. Jede Maxime, ihre Materie (Zweck) mag sein, welche sie wolle, soll die Dignität haben, sich auch dann, wenn Jedermann aus ihr, wie aus einer

eignen Gesetzgebung, verfährt, als Gesetz behaupten zu können. Eine solche Maxime ist z. B. die der Wahrhaftigkeit (und überhaupt jede sittliche Maxime). Wenn ich von Einem verlange, daß er wahrhaft gegen mich seyn solle, so kann ich wollen, daß er und Jedermann dies aus eigner Gesetzgebung sey. Die Quelle des Sittengesetzes aber kann nimmer worin anders, als in der Vernunft gesucht werden, und wäre diese nicht durch sich selbst gesetzgebend, so würde es so etwas, was wir Recht oder Unrecht, Pflicht oder Pflichtwidrigkeit, Gut oder Böse, Erlaubt oder Unerlaubt nennen, gar nicht geben. Nur darauf, daß sich Jedermann einer Abhängigkeit von seiner Vernunft bewußt ist und in ihr eine einschränkende Norm für alle seine Maximen antrifft, können wir die Realität aller dieser Begriffe gründen. Weiter hinauf, als bis zur Vernunft, geht aber auch kein moralischer Anspruch. Was ich Jemandem als Pflicht zumuthe, daß muthe ich ihm zu, in so fern ich ihn als Subject einer und derselben, wie in mir, so in ihm, gesetzgebenden Vernunft betrachte.

Der practischen Vernunft widerspricht alle äußere und fremde Gesetzgebung (heteronomia), welche sich als oberstes und unbedingtes Princip der Moralität aufwerfen wollte. Denn die Vernunft, als solche, kann keinen fremden Gesetzen unterworfen (heteronomos) seyn; denn sie ist gar nicht bestimmbar (wie die Willkühr oder Naturgegenstände), sondern immer nur bestimmend, und ihr Gesetz ist nichts anders, als die ihr ursprünglich angestammte Art, an welche sie in dem Acte ihres Bestimmens durch sich selbst gebunden ist.

Seiner Vernunft kann man nur entweder angemessen oder zuwider handeln; sie aber selbst bestimmen oder umstimmen, und ihr eine Regel, von

welcher sie nicht die Urheberin wäre, annehmlich machen, das kann man nicht.

Denkt man sich nun etwas, welches der Willkühr zum obersten Gesetze und Grunde ihrer Bestimmung dient, ohne doch aus der Vernunft entlehnt zu seyn, so ist dies fremde Gesetzgebung (Heteronomie).

m. Systematische Vorstellung und Beurtheilung aller Heteronomie.

§. 15.

Alles was der Willkühr zum Gesetz und Bestimmungsgründe dienen kann, ist entweder in der Vernunft oder außerhalb derselben gegeben. Alles aber, was außer der Vernunft die Willkühr bestimmt, kann nicht die Form, sondern nur die Materie derselben betreffen. Materie der Willkühr ist aber ein Gegenstand, dessen Wirklichkeit begehrt wird. Der Grund aber, diesen Gegenstand zu begehren, ist die Vorstellung, welche man von ihm und seinem Verhältnisse zum Subjecte, und zwar zum Gefühle der Lust und Unlust hat. Die Vorstellung der Lust ist der Grund, ihn zu begehren, die der Unlust, ihn zu verabscheuen.

Ob aber ein Gegenstand Lust oder Unlust (Belebung oder Abspannung) gewähre, das kann man nicht aus der Vernunft, sondern nur durch das Gefühl selbst erkennen; mithin sind alle materiale Bestimmungsgründe der Willkühr auch zugleich empirisch.

Da nun ein Bestimmungsgrund, dessen Gültigkeit vom Gefühle abhängt, nur so weit reicht, als er Bedingung der Lust ist; er dieses aber nur nach seinem Verhältnisse zum Subjecte seyn kann;

dieses Verhältniß aber einer beständigen Veränderung unterworfen und so verschieden ist, als die Subjecte selbst verschieden sind: so kann auf die jedesmalige subjective Empfänglichkeit der Lust wohl eine Maxime gegründet werden, d. h. das Subject kann an ihr einen Bestimmungsgrund haben, das Object seiner Willkühr wirklich zu machen, aber diese Maxime kann nie Gesetz seyn; nicht für das Subject: denn seine Empfindungsart und die Verhältnisse der Dinge ändern sich; noch weniger für alle Subjecte: denn er kann seine zufälligen Gefühle nicht Allen unterschieben. Mithin taugt kein materialer und empirischer Bestimmungsgrund der Willkühr zum allgemeinen Princip der Sittlichkeit.

Der materiale (die Kenntniß seines Gegenstandes und dessen Verhältniß zum Gefühle des Subjects voraussetzende) Bestimmungsgrund ist aber entweder subjectiv oder objectiv; beide sind wiederum entweder innere oder äußere.

1) Zu dem innern subjectiven Bestimmungsgrunde gehört die Affection des Gefühls, welche entweder pathisch oder ethisch ist. Jene ist durch Sinnenobjecte, diese durch die Vernunft gewirkt. Das pathische Gefühl ist das der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit; das ethische das der Achtung gegen das Gesetz oder der Verachtung des Pflichtwidrigen. Epikur macht das pathische, Hutcheson das ethische Gefühl zum Princip der Sittlichkeit. Jener sagt: „Mache dich glückselig," d. h. suche die größte Freude, der Stärke, der Dauer und dem Umfange nach (von allen möglichen Dingen). Dieser sagt: „Folge dem moralischen Gefühle (als einem besondern dich leitenden Sinne)."

Alle Gefühle sind aber, als solche, blind, veränderlich und selbstsüchtig; man kann also auf sie keine Regel, am wenigsten ein festes und allgemeines Gesetz gründen.

Wenn Jeder die Maxime hat, nur seine eigne Glückseligkeit zu bewirken (und von seinem Gefühle ausgehend kann er keine andere Maxime haben, denn das Gefühl an sich ist nur selbstsüchtig), so wird er folgerichtig sich alles, mithin auch seine Nebenmenschen zinsbar machen; indem aber Jeder dies thut, so entsteht ein Krieg der Maximen Aller gegen Alle, und keiner wird das erreichen, was er will. Die Maxime der Selbstliebe zerstört sich also selbst, wenn sie als allgemeines Princip der Sittlichkeit aufgestellt wird.

Jedermann kann also zwar die Maxime haben, seine Glückseligkeit zu befördern, und Jedermann hat sie, kraft seiner sinnlichen Natur (daher ist es auch widersinnig, etwas, das Jeder von Natur begehrt, als Pflicht, d. h. als ein moralisch-nothwendiges Object der Willkühr aufzustellen), aber diese Maxime bedarf, damit sie nicht aus den Schranken der Sittlichkeit weiche, einer gesetzlichen Einschränkung durch die Vernunft. Diese sagt nun nicht etwa: „Befördere deine Glückseligkeit nicht," sondern nur: „Befördere sie nach einer Maxime, welche allgemeines Gesetz seyn kann."

Auch das moralische Gefühl, d. h. die von der Vernunft bewirkte Modification desselben (Achtung des Gesetzes und Verachtung des Gesetzwidrigen) kann nicht Princip der Moralität seyn. Denn als Gefühl ist es blind; die

Willkühr erfordert aber eine feste Regel, unter deren Vorstellung und Leitung sie mit Bedacht handeln könne. Eine solche aber hat sie bloß im Gesetze der Vernunft. Nun findet es sich vielleicht in allen Menschen, daß die Vernunft ihnen Achtung für ihr Gesetz (moralisches Gefühl) einflößt, aber gesetzt, ein Mensch wäre so verstockt und gefühllos, daß die Gesetzesidee nicht in sein Gefühl eingriffe; so würde er sich, wegen dieses angeblichen oder wirklichen Mangels in seiner Empfindungsart doch nicht vom Gesetze für entbunden achten dürfen. Niemand wird einem Räuber darum die Freiheit des Raubes zugestehen, wenn er vorgibt: sein Gefühl empöre sich nicht dagegen. Alle blinde Leitung ist des Menschen unwürdig, selbst wenn sie zufälliger Weise den Gang der Sittlichkeit nimmt, wie in den sogenannten Temperaments-Tugenden. Denn wer aus bloßem Gefühle Gutes thut, wird aus eben diesem Grunde auch Böses befürchten lassen. Der Sklave seiner Gefühle wird im Affect hier Habe und Gut verschenken, und dort seinen Freund im Zwiste ermorden. Die Vernunft will aber, wenn es auf Entschließung und Handlung ankommt, Affectlosigkeit, und gebietet, stets nach wohlverstandenen Grundsätzen zu handeln.

2) Zu dem äußern subjectiven Bestimmungsgrunde gehört die Erziehung und bürgerliche Verfassung. Jene nach Montaigne, diese nach Mandeville.

Die Erziehung, sie komme von wem sie wolle, von der Kinderwärterin an bis zum erprobtesten Pädagogen, kann die äußere veranlassende Ursache zu mancherley practischen

Meinungen und Grundsätzen seyn; allein wenn sie öfters wohlthätig für die Sittlichkeit der Subjecte war, so war sie auch oft genug die Quelle des Irrthums, des Aberglaubens und unsittlicher Maximen. Alles, was durch sie an den Menschen gebracht wird, bedarf daher noch der Beurtheilung und Erprobung nach einem Princip, welches die Vernunft allein gibt; nicht zu gedenken, daß der Mensch eigentlich nicht zur Moralität erzogen, sondern in der Erziehung, wenn sie sittlicher Art ist, nur die Veranlassung erhalten kann, sich selbst zu moralisiren. Denn alle Moralität ist und soll nichts anders seyn, als das Product einer Selbstgewalt durch vernünftige Grundsätze.

Eben so wenig kann das, was man als öffentliches Gesetz im Staate, als allgemeine Volkssitte und Maxime vorfindet, Princip der Moral seyn; vielmehr müssen die vorhandenen Gesetze und Gebräuche noch einer höhern Beurtheilung unterworfen bleiben. Denn, ob sie wohl zum Vernunftgesetze zusammen stimmen können, und deshalb zu billigen sind, so können sie doch auch sehr unsittlich und deshalb verwerflich seyn; z. B. wenn ein Staat die Maxime der Unterjochung seiner eignen Bürger oder anderer Staaten befolgt; wenn, wie bey rohen Völkerschaften, Ueberfälle, Ueberlistungen, Beraubungen, Mißhandlung der Gefangenen, ja wohl gar willkührliches Niedermetzeln, Rösten, Braten und Verzehren derselben Volkssitte und Staatsmaxime ist.

3) Zu dem innern objectiven Bestimmungsgrunde gehört die Vollkommenheit (nach Wolf).

Die Vollkommenheit ist erstlich eine theoretische, und besteht in der Vollständigkeit eines jeglichen Dinges seiner Art nach, d. h. nach dem Begriffe, welchen man von ihm hat. Wenn also ein Ding das All des zu ihm Erforderlichen enthält, mithin seiner Idee entspricht, so heißt es vollkommen. Diese Vollkommenheit heißt theoretisch, in so fern sie von der Natur abhängt, und man sie bloß erkennen kann, indem man das Object mit der Idee vergleicht und bestimmt, ob es derselben entspreche oder nicht. Sie ist also, als solche, kein Object der Willkühr.

Zweitens ist die Vollkommenheit eine practische, d. h. eine solche, welche durch Freiheit möglich, mithin Object (Zweck) der Willkühr seyn kann. Um aber etwas vervollkommnen zu können, muß ich selbst vollkommen seyn, d. h. ich muß nicht allein die Idee von dem haben, was etwas durch meine Willkühr werden könne, sondern auch die Geschicklichkeit, diese Idee auszuführen; mithin um Zwecke auszuführen, muß ich die Tauglichkeit dazu haben; folglich ist es diese Tauglichkeit meines Selbst's, allerley Zwecke auszuführen, d. h. eigne Vollkommenheit, als innerer Zweck, wovon hier zunächst die Rede seyn kann.

Der Grundsatz der Vollkommenheit, als Sittenprincip, lautet also: „Vervollkommne dich" (perfice te); d. h. mache dich geschickt; erwerb dir die Tauglichkeit, allerley Zwecke auszuführen.

Nur in wie fern man sich diese eigne Vollkommenheit erworben hat, könnte es dann auch heißen: „Vervollkommne Andere" (perfice

alios), d. h. mache auch Andere zu allerley Zwecken ihrer Willkühr geschickt. Die Bedingung aber, unter welcher ich einen Andern vervollkommnen kann, ist diese, daß er es selbst will. Denn wenn er sich das nicht zum Zweck setzt, was ich an ihm erreichen will, so kann ich ihn nicht vollkommner machen. Folglich kann Keiner den Andern (indirecte und) unmittelbar, sondern Jeder sich nur selbst vervollkommnen. Wenn ich aber einen Andern nur mittelbar (in so fern er sich selbst diesen Zweck setzt) vervollkommnen kann, so ist meine That gegen ihn eine bloß veranlassende, und gilt unter der Bedingung, daß mein Zweck der seinige und sein Zweck der meinige sey. Wenn man aber den Zweck des Andern zu dem Seinigen macht; so trägt man eigentlich zur Glückseligkeit desselben (zur Befriedigung seiner Bedürfnisse und Zwecke) bey; folglich steht das Gebot: „Vervollkommne Andere," eigentlich unter dem Titel: „Befördere die Glückseligkeit Anderer."

Das Gebot nun: „Mache dich selbst vollkommen," ist allerdings eine sittliche Vorschrift, aber es ist nicht Princip der Sittlichkeit. Denn erstlich besteht die Vernünftigkeit des Menschen überhaupt darin, daß er durch Begriffe und Ideen Ursache seyn, d. h. Zwecke haben kann. In wie fern nun die Vernunft Gesetze gibt, so gibt sie dieselben für das Vermögen der Zwecke, und hieraus folgt unmittelbar, daß sie auch die subjective Tauglichkeit zu allerley Zwecken zur Pflicht mache; mithin gebiete, daß man sich seine eigne Vollkommenheit zum Object der Willkühr setze. Zum Zweiten aber setzt die Pflicht, seine

eigne Vollkommenheit sich zum Zweck zu machen, schon eine Gesetzgebung, als Princip der Verbindlichkeit voraus, und der Zweck (sich selbst zu vervollkommnen) ist darum Pflicht, weil die entgegengesetzte Maxime (sich nicht zu vervollkommnen) nicht als allgemeines Gesetz der Vernunftwesen gedacht und gewollt werden kann. Denn eine Gesetzgebung der Zwecke, welche die Untauglichkeit zu Zwecken selbst zum Zweck machte, würde sich selbst widerstreiten.

Das Pflichtgebot: „Vervollkommne dich," ist also ein abgeleitetes Gebot, und entspringt durch Subsumtion einer möglichen Materie der Willkühr unter die gesetzliche Form ihrer Maximen. Dagegen ist dasjenige, was diese gesetzliche Form zur Bedingung alles Begehrens macht, eigentlich das Princip der Moral.

Anmerk. Selbst, wenn man unter Vollkommenheit die moralische versteht, d. h., die erwerbliche Stärke der Willkühr, sich stets dem Princip der Vernunft gemäß zu bestimmen, so kann sie doch nicht als Princip der Moral aufgeführt werden; denn das, was diese subjective Vollkommenheit zur Pflicht macht, ist über derselben; und die Moralität, als subjective Vollkommenheit, würde nicht Pflicht seyn, wenn es nicht eine moralische Gesetzgebung gäbe.

Eigne Vollkommenheit, und insbesondere moralische Vollkommenheit, sind also zwar allerdings, eben wie fremde Glückseligkeit, Zwecke, welche Pflicht sind, und das Gebot: „vervollkommne dich" ist eine sittliche Vorschrift, aber das oberste und allgemeine Princip ist es nicht.

4) Als äußern objectiven Bestimmungsgrund für die Willkühr stellt man den Wil-

len

len Gottes auf. Die auf den Willen Gottes, als ihr Princip, gegründete Moral heißt die göttliche Sittenlehre oder theologische Moral (nach Crusius und Andern).

Anmerk. Sittliche Gotteslehre (theologia moralis) ist die Wissenschaft des Urwesens, in so fern sie auf die Moral gegründet wird; göttliche Sittenlehre (Ethica theologica) ist die Wissenschaft der, aus dem Willen Gottes abgeleiteten, Gesetze für die Freiheit. Ob es eine solche Sittenlehre gebe, das ist hier die Frage.

Wenn der Wille Gottes Princip der Moral seyn soll, so muß eine Kenntniß seines Willens möglich und gegeben seyn. Diese Kenntniß kann nun entweder aus der Vernunft oder aus der Erfahrung geschöpft werden. Aus der Vernunft kann sie nicht entspringen, denn diese gibt uns wohl die Idee von einem Urwesen aller Dinge, nicht aber das Wesen oder das Object selbst; wie denn überhaupt die Vernunft, als das Vermögen der Principien, aus sich selbst nur Ideen und formale Grundsätze, und zwar nur zum Behuf des immanenten Gebrauchs unsrer Erkenntnißkraft und Willkühr, nie aber irgend eine Materie oder Object darbietet. Aus der Erfahrung kann die Erkenntniß des Urwesens auch nicht entspringen, denn das besagt schon die bloße Idee von demselben, als einem Wesen, dem alle Schranken der Erfahrung und der durch sie geblichen Gegenstände widersprechen. Die Offenbarung aber gehört mit zur Erfahrung; denn sie, als Ankündigung, kann nur ein Factum für die Erkenntnißfähigkeit der Subjecte seyn. Subjecte aber, denen das Unendliche sich an-

kündigen und darstellen wollte, müßten die Fähigkeit haben, das Unendliche zu fassen und in ihren Erfahrungskreis aufzunehmen. Daß aber das Unendliche und Unbeschränkte dem Endlichen und Beschränkten sollte dargestellt werden, ist widersprechend. Mithin ist, wie wohlgegründet auch die Idee vom Urwesen immer seyn mag, doch keine Erkenntniß, d. h. objective Vorstellung desselben möglich.

Anmerk. Wollte auch irgend ein Sterblicher vorgeben, in diesem Falle vor allen Andern begünstigt zu seyn; so würde er doch nicht gehört werden können, weil, was allen Menschen, kraft der ihrem Erkenntnißvermögen angestammten Schranken unmöglich ist, keinem Einzelnen zu Theil werden kann. Uebrigens kann eine subjective Gemüthsrichtung ins Transscendente wohl gut gemeint, auch zum Sinne der Menge passend und dabey geschickt seyn, gewisse practische Wahrheiten, die ihre Haltung eigentlich in der Vernunft haben, eingänglich zu machen; allein davon ist hier nicht die Rede.

Da nun die Erkenntniß des göttlichen Willens, als des Willens eines von uns verschiedenen, außer uns befindlichen Subjects, ins Unmögliche fällt; so ist es theoretisch (d. h. den Bedingungen unsers Erkenntnißvermögens nach erwogen) unmöglich, eine Sittenlehre auf sie zu gründen. Aber eben dieses ist auch practisch (d. h. nach den Principien der Verpflichtung erwogen) unmöglich. Denn die Vernunft verbindet uns unbedingt, d. h. so daß der Mensch den obersten Grund seiner Verpflichtung nirgends wo anders, als in der Vernunft suchen und haben soll. Ueber die gesetzliche Form, als Bedingung aller Maxi-

men, hinaus gibt es nichts, was als Princip der freien Handlungen aufgestellt werden könnte. Es kann daher nicht allein kein äußerer und fremder Wille als Princip der Verpflichtung gedacht werden, sondern auch die Maxime, einen solchen zum Princip der Verbindlichkeit zu machen, ist selbst pflichtwidrig.

Anmerk. 1. Wäre es möglich, von einer höchstvollkommnen Substanz Regeln des Thuns zu empfangen; so würden diese Regeln zwar, eben weil sie, von dem Ideal aller Vollkommenheit kämen, gerade dasjenige besagen, was uns unsre eigne Vernunft in ihrer reinen Gesetzgebung vorschreibt; denn auch diese ist durch die Idee des Vollkommensten gesetzgebend für uns und constituirt uns ein Ideal, welchem sich ins Unendliche zu nähern, heilige Pflicht ist. Aber die eigentlich treibende, nöthigende, verbindende Kraft würde doch jenen Regeln erst durch ihren Anschluß an unsern reinen Vernunftwillen, folglich durch die Vorstellung der Identität derselben mit den Vernunftgesetzen entspringen; mithin würde der Grund der Verpflichtung und das Princip der Beurtheilung dessen, was Pflicht sey, doch nicht in dem erkannten äußern Willen, sondern in der erkannten innern Gesetzgebung der Vernuuft, sonach in der Autonomie liegen. Denn gesetzt, jener äußere Wille geböte etwas anderes, als die Vernunft, und stünde mit dem Befehle derselben in Widerstreit, so würde man doch nur seiner Vernunft verbunden seyn und ohne Gewissenlosigkeit nicht von ihr abgehen können. Wie z. B., wenn an sich pflichtwidrige Handlungen unter dem Titel göttlicher Gebote vorgespiegelt würden; z. B. Bestehlung derjenigen Bürger, aus deren Staate man entwich, und Unterjochung, oder gar Ausrottung fremder Völker, von welchen man nicht beleidigt war.

Es ist also practischunmöglich, d. h., es widerspricht dem Princip aller Verpflichtung, ein Pflichtgebot irgend anders woher, als aus der Vernunft selbst zu entnehmen; und wenn man sich einen göttlichen Willen denkt, so kann selbst dieser, seiner Idee nach, nichts anders wollen, als daß Jedermann das Princip der Verbindlichkeit in der Autonomie der Vernunft anerkenne, und sich dieser allein zuoberst für unterworfen achte.

Es gibt daher keine theologische Moral, und der Eintheilung der Moral in die theologische und philosophische fehlt es an aller realen Begründung. Es gibt nur eine Moral, und diese hat ihre Quelle in der formalen Gesetzgebung der Vernunft; sie ist also philosophisch ihrer Natur nach; und alle Pflichten, als Materie der Verbindlichkeit, entspringen durch Subsumtion der Materie der Willkühr unter das formale Princip ihrer Maximen. Was man für theologische Moral ausgibt, ist nichts anders, als ein Inbegriff von Pflichten, deren Realität durch Vernunft begründet werden muß, wenn sie Pflichten seyn sollen; welche aber unter dem Titel einer hyperphysischen Sanction aufgestellt werden. Alles, was man der angeblichen theologischen Moral, als Eigenthümliches zuschreibt, beruht auf einem Mißverstand. Aus der Theologie, als einer vermeintlich realen Erkenntniß, läßt sich weder ein Gesetz, noch eine Triebfeder, noch ein besonderer Zweck, mithin auch kein besonderer Cultus, welcher als Pflicht gelten könnte, ableiten.

Anmerk. 2. Alle angeführten heteronomischen Principien sind material; denn sie setzen erst die Kenntniß eines Objects voraus, um die Regel des Verhaltens (der Wirklichmachung des Objects) zu entnehmen. Ich muß erst das Gefühl kennen, was ein Object bewirken werde, ob ein Gefühl der Annehmlichkeit oder der Achtung; ich muß erst wissen, wozu ich durch Erziehung gewöhnt

sey, oder was ich als Volkssitte vorfinde; ich muß die Geschicklichkeit kennen, welche ich mir erwerben soll, endlich den äußern Willen kennen, der mir Gesetz seyn soll, ehe ich bestimmen kann, was ich zu thun habe. Alle diese materiellen Principien sind zugleich empirisch; denn aus der Vernunft gehen sie nicht hervor, weil diese keine Materie aus sich selbst liefert. Sie taugen daher sämmtlich nicht zu Principien der Sittlichkeit. Denn ein Princip der Moral muß allgemein, von Jedermann durch Vernunft erkennbar und von unbedingter (von aller Materie der Willkühr unabhängiger) Gültigkeit seyn; denn sonst könnte es keine Pflichten begründen, d. h., solche Handlungen, deren Grund der Nothwendigkeit Jedermann aus einem Gesetze erkennt, welches sein eignes und doch ihn zugleich verbindendes Gesetz ist. Ein solches Princip kann aber nur formal seyn, d. h., ein solches, welches, indem es dem Vermögen der Maximen (der Willkühr) eine allgemeingesetzliche Form vorschreibt, dadurch die Bedingung angibt, unter welcher eine Materie, von welcher Art sie seyn möge, ein Object für dieselbe seyn oder nicht seyn solle.

Anmerk. 3. Die theoretische Philosophie stimmt hier mit der practischen vollkommen zusammen. Denn die theoretische Philosophie, wenn sie kritisch eingeleitet und dogmatisch durchgeführt wird, erklärt alle Anmaßung transscendenter und hyperphysischer Einsichten für nichtig und grundlos; sie lehrt, daß durch bloße Vernunft kein Object erkennbar sey, und verweist den Gebrauch der Vernunftideen ins Feld der Erfahrung. Die practische Philosophie lehrt, daß die oberste Gesetzgebung für die Willkühr in der Vernunft liege, verwirft alle Heteronomie, d. h., jede der Vernunft fremde Gesetzgebung für die Willkühr, sie mag aus der Empirie oder Hyperphysik geschöpft seyn wollen. Was aber die Anwendung des formalen Sittenprincips anbetrifft, so

hat diese ihren Kreis in der Natur und Erfahrung; und der Wille der Vernunft ist nimmermehr, daß man mit ihren ethischen Ideen über seine Natur und mögliche Wirkungssphäre hinaus schwärmen, sich einen fremden Willen, Gesetze und Zwecke desselben, sonach auch besondere Pflichten gegen denselben ergrübeln, und dem zufolge seine Schultern mit einer imaginären Last (mit Pflichten des Cultus) belasten solle, um die reale Bürde, die Pflichten des Menschen gegen den Menschen, dagegen abwerfen zu können.

Es ist auch Thorheit, nach einem Princip der Sittlichkeit außerhalb seiner eignen vernünftigen Natur zu forschen, gleich als wenn die Gesetzgebung der Vernunft und die Stimme des eignen Gewissens nicht laut und vernehmlich genug spräche. Um zu wissen, was man zu thun und zu lassen habe, braucht's keiner überschwenglichen Speculation, keiner Hyperphysik, welche Vernunft und Erfahrung überspringen will. Um Materie für unsere Verbindlichkeit, mithin Pflichten zu haben, braucht's nicht der Erträumung übersinnlicher Verhältnisse, sondern jeder darf nur sein Auge auf sich selbst und seine Mitmenschen richten, um, wenn es ihm Ernst ist, Gutes zu thun, an Stoff und Gelegenheit dazu nie einen Mangel zu haben.

Anfänglich ist es die Kindheit der Menschen, welche überall etwas Uebernatürliches und Wundersames ahndet, und hernach ist es der Stolz der Eingeweihten, welche ihre Hyperphysik nicht fahren lassen wollen, um nicht mit andern Menschen auf dem Fuße der Gleichheit zu stehen. Wahr wird es indessen ewig bleiben, daß alle Theorie sich nur auf Natur und Erfahrung beziehe, und die höchste Gesetzgebung für die Willkühr nicht über die Vernunft hinaus gesucht werden müsse; desgleichen, daß es für den Menschen bis ans Ende seiner Tage keine andere Pflichten geben könne, als die Pflichten des Menschen gegen den Menschen.

V. Von der sittlichen Persönlichkeit des Menschen.

§. 16.

Der Mensch ist eine Person, heißt theoretisch, er ist ein Subject, das gar nicht als Prädicat von etwas Anderm, eine Substanz, dessen Seyn nicht als die Art des Seyns (als Accidens) eines Andern gedacht werden kann. Es bedeutet also die unbedingte Selbstständigkeit (subsistentialitas absoluta), und beruht auf der unbedingten Identität des Selbstbewußtseyns bey aller Verschiedenheit der Zustände. Im practischen oder moralischen Sinne bedeutet die Persönlichkeit die Würde eines Wesens, Subject einer eignen Gesetzgebung zu seyn. Eine moralische Person ist also ein Subject, welches durch Selbstgesetzgebung Urheber der Verbindlichkeit ist. Ich bin mir bewußt, das Subject einer Gesetzgebung zu seyn, welche durch eine und dieselbe Idee der gesetzlichen Form ein Princip der Abhängigkeit meiner Willkühr begründet. Wie ich jeden Andern verbinde, so werde ich von ihm wieder verbunden, alles aber kraft einer uns Allen eignen Gesetzgebung.

Anmerk. 1. Was das letzte Substrat, mithin die Substanz des Menschen ausmache, ist theoretisch nicht zu erforschen, vielmehr ist das Unbedingt-Selbstständige, das was bey allem Wechsel beharrt und bleibt, wie überall, so auch in Ansehung des Menschen nur eine Idee; ein Etwas = X, auf welches (als einen focus imaginarius) wir alle Accidenzen beziehen. In practischer Hinsicht aber ist die unbedingte Selbständigkeit oder Persönlichkeit des Menschen über allen Zweifel erhaben. Denn die Autonomie der Vernunft kündigt sich auf eine unwidersprechliche Art in dem Bewußtseyn Aller an, und macht es dadurch un-

möglich, sich den Menschen anders, als das Subject derselben, mithin als ein Wesen zu denken, dessen Existenz zu etwas Anderm durchaus nicht in dem Verhältnisse eines bloßen Anhängsels (relatione accidentis) stehe. Wenn also gleich die Physik des Menschen, was seine vor- und nachirdische Existenz betrifft, in tiefes Dunkel gehüllt ist, so ist es doch nicht die Ethik desselben; denn daß er durch seine eigne Vernunft verpflichtet sey, seine Persönlichkeit und die seines Gleichen, als den Endzweck aller Existenz zu achten, ist eben so gewiß, wie jede andere unmittelbare Erkenntniß.

Anmerk. 2. Das Ding an sich (ens per se, seu noumenon) scheint den Forschern viel Plage zu machen, allein ganz unnöthiger Weise. Ein Ding an sich bedeutet entweder ein Ding, in wie fern es außer allen seinen Verhältnissen zu andern Dingen bloß betrachtet wird, und diese Betrachtung ist in Ansehung eines jeden Dinges zulässig, oder ein Ding, welches zu andern Diugen in gar keinem Verhältnisse steht; ein solches Ding aber gibt es nicht, obgleich der negative Begriff (die bloße Idee) desselben ein zulässiger Gedanke ist; oder endlich versteht man unter dem Dinge an sich das letzte und unbedingte Subsstrat eines oder aller Dinge. Auch dies ist eine bloße Idee, der, als solcher, es theoretisch an aller Realität mangelt. Doch sagen wir, es sey für uns = X, nicht etwa, weil es, gleich einer unbekannten mathematischen Größe, zwar da wäre, aber erst gefunden und erkannt werden müßte; denn es ist nicht da, und kann daher auch nicht gefunden werden; sondern weil die Idee davon in der Vernunft gegründet ist, und eine regulative Bedeutung für unsere Forschung hat. Sie will nämlich, daß wir bey der Erforschung der Gründe keinen erkannten Grund für das letzte Subsstrat, und sonach unsere Naturkenntniß bey irgend einem Dinge für geschlossen halten sollen.

Das Ding an sich würde = o seyn, wenn die Idee davon sich selbst widerspräche; denn was sich seinem Begriffe nach selbst aufhebt, ist null und nichtig. Wer also in dem Wahn steht, die Dinge an sich wären solche, welche sich etwa nur unsern Blicken entzögen, aber vielleicht durch irgend einen Speculanten noch entdeckt werden könnten, der mißversteht ganz und gar die Vernunft, als die Urheberin der gedachten Idee; und hascht nach seinem eignen Schatten. Wie nun die Idee vom Dinge an sich theoretisch als regulatives Princip der Forschung ihre gute Bedeutung hat, so hat sie sie auch practisch; denn hier tritt sie als gesetzgebend auf und will, daß der Mensch als unbedingtes Subject, als Person, als Selbstzweck, behandelt werde. Mag uns also das Substantiale der Menschheit immer unerforscht bleiben, so erkennt doch jeder sich als Subject der Autonomie seiner Vernunft, und dadurch als den Urheber aller activen und passiven Verbindlichkeit. Eine Maxime daher, welche den Menschen selbst als bloße Sache und Accidens von etwas Anderm behandelte, würde, als Gesetz gedacht, das Widerspiel und der Tod aller Moral und aller Menschenwürde seyn.

Was der moralischen Persönlichkeit ermangelt, mithin nicht Subject einer Selbstgesetzgebung und der daraus abfolgenden activen und passiven Verpflichtung seiner Willkühr ist, ist eine bloße Sache im moralischen Sinne. Alle vernunftlose (belebte oder unbelebte) Dinge sind also, sittlich erwogen, bloße Sachen.

Eine moralische Person ist, weil sie selbstgesetzgebende Substanz ist, Zweck an sich oder Endzweck der Welt. Denn die Existenz derselben ist die unumgängliche Bedingung aller Zwecke, mithin durchaus von nichts als von ihrer eignen Idee abhängig. Wenn man sich ein durch die bloße

Form des Gesetzes selbstgesetzgebendes Wesen denkt, so denkt man sich ein Wesen, welches den unbedingten Beziehungspunkt aller Zwecke ausmacht; es liegt folglich in der bloßen Idee von demselben, daß es zu seiner Existenz nichts als sich selbst voraussetze. Wie gewiß ein Wesen autonomisch ist, so gewiß ist es auch Selbstzweck, und es läßt sich nichts mehr denken, zu welchem es sich als bloßes Mittel verhielte.

Alles, was Sache ist, ist bloßes Mittel. Der Mensch, als ein freies Wesen unter der Autonomie der Vernunft, soll nie als bloßes Mittel, sondern jederzeit zugleich als Selbstzweck betrachtet und behandelt werden. Denn das, was unbedingte Bedingung aller Zwecke ist, kann selbst nicht als bloßer Zweck zu einem Zwecke, d. h. als bloßes Mittel gedacht werden.

Anmerk. Der Mensch, als Sinnenwesen, gehört in die Reihe der Sachen und Mittel, wie alle Naturdinge. In diesem Betracht hat er einen Preis, kann gebraucht werden und Zwischenursache zu beabsichtigten Wirkungen seyn. Allein eben dieser Mensch, als Vernunftwesen und Subject der Autonomie, gehört in die Ordnung der Personen und der Selbstzwecke. Als solcher hat er eine Würde, keinen Preis, ist nur der Gebrauchende und Zweckbestimmende.

Aus dem Begriffe der Persönlichkeit ergeben sich folgende Regeln als practische Gesetze für die Willkühr.

Behandle den Menschen stets als Person, d. h. handle nach einer Maxime, mit welcher, als einem Gesetze, die Persönlichkeit des Menschen (die Deinige und die aller Andern) bestehen könne.

Behandle den Menschen nie als bloße Sache (als bloßes Mittel), sondern immer zugleich als Person, als Endzweck der Welt.

Anmerk. Wer sich zum bloßen Mittel für Andere hingibt, sich zur bloßen Sache macht, wirft sich weg, entehrt die Menschheit in seiner Person. Der Grund der Verwerflichkeit dieser Handlungen liegt in dem Begriffe der moralischen Persönlichkeit, welche die Bedingung aller activen und passiven Verbindlichkeit (das Princip zu verbinden und verbunden zu seyn) ist; gibt man diese auf, so tritt man moralisch, d. h. seiner Maxime und That nach, in die Reihe vernunft- und willenloser Dinge. Menschen können daher zwar einander wohl dienen, sich wechselseitig von ihren Naturkräften einen Gebrauch verwilligen, und so, in wie ferne sie Sinnenwesen sind, für einander Mittel (Zwischenursachen) zu ihren Zwecken seyn, allein alles unter der Bedingung, daß sie nie dabey aufhören, Selbstzwecke zu seyn, mithin die Art, in welcher sie einander dienen, mit der Würde der Autonomie bestehen könne. Daher ist alle Sklaverey und Leibeigenschaft verwerflich, und der Vertrag dazu nichtig; denn ein Vertrag, welcher den Grund seiner Verbindlichkeit aufhebt, vernichtet sich selbst.

Anmerk. 2. Die gesetzgebende Vernunft ist in practischer Hinsicht eigentlich dasjenige, worauf alles, was den Menschen ausmacht, in Beziehung der Angehörigkeit (relatione accidentis) steht. Ob man also gleich theoretisch wohl sagen kann: der Mensch hat Vernunft, so muß man doch practisch immer von dem Grundsatze ausgehen, die Vernunft hat den Menschen; denn sie ist das Princip aller Zweckbestimmung für die Willkühr.

o. Von der Wirkungsart der Vernunft.

§. 17.

Unter Wirkungsart (causalitas) verstehen wir die Bedingung, unter welcher ein Etwas der Grund der Wirklichkeit von etwas Anderm, mithin die Art, wie eine Ursache allein Ursache ist. Diese Art (oder Bedingung) kann nun eine zwiefache seyn. Entweder ist der Act einer Ursache durch etwas bestimmt, was wiederum als die Ursache ihres Wirkens betrachtet werden muß; oder der Act ist durch nichts außer ihm selbst bestimmt. Ursachen, deren Wirksamkeit durch etwas außer ihnen bestimmt oder bestimmbar ist, sind bedingte Ursachen. Alle durch Erfahrung erkennbare Ursachen sind bedingte Ursachen, denn man kömmt durch sie auf keine Ursache, deren Begriff es nothwendig machte, von ihrer Wirksamkeit alles auszuschließen, wodurch diese abermals als bestimmt angesehen werden müßte. Eine Ursache aber, deren Act durch nichts außer ihr selbst bestimmt ist, heißt unbedingte Ursache, unbedingte Selbstthätigkeit (spontaneitas absoluta). Eine solche Ursache ist aus der Erfahrung nicht erkennbar, sondern bloß durch Vernunft denkbar; der Begriff von ihr also eine bloße Idee. Dergleichen ideale Ursache ist nun die Vernunft in ihrem moralischen Gesetzgebungsacte; denn es kann und soll überall nichts gedacht werden, was man als Ursache oder Grund zu einer solchen Gesetzgebung ansehen möchte. Ob nun gleich die Vernunft und ihre Gesetzgebung gar kein Gegenstand der Sinne ist, mithin eben deswegen auch aller empirischen Darstellung ermangelt, so ist doch die Idee von ihr, desgleichen die practische Realität (Gültigkeit) derselben über allen Zweifel erhaben. Denn Jedermann ist sich bewußt, an dem Vernunftgesetze das

oberste Princip seines Handels zu haben; mithin den letzten Grund seines Wollens nur in der Vernunft, für diese aber weiter keinen Grund außer ihr suchen zu können.

Jedes Subject der Vernunft ist nun auch, eben weil es Subject der Vernunft ist, ein unbedingt-selbstthätiges Wesen. Denn es ist der Ideen mächtig, und hat ein Vermögen, durch bloße Ideen Ursache von dem Daseyn der Objecte derselben zu seyn. So hat z. B. der Mensch die Idee von einer gerechten Verfassung (Staat) und zugleich das Vermögen, auf die Hervorbringung einer solchen Verfassung hinzuwirken.

Anmerk. Der Character der Vernunftcausolität ist kein anderer, als der, daß sie sich durch eine gesetzliche Idee, von welcher sie selbst die Urheberin ist, wirksam beweist. Wenn man also den Begriff der Freiheit in positiver Bedeutung gebrauchen will, so kann man darunter nichts anders verstehen, als das unbedingt-gesetzgebende, bestimmende und wirkende Vermögen der Vernunft selbst.

Nimmt man die Freiheit in negativer oder relativer Bedeutung, da sie das Verhältniß einer Ursache zu ihren möglichen Bestimmungsgründen anzeigt, so kann man weder von der Vernunft, noch von ihren Subjecten, bloß als solchen, sagen, daß sie frey seyn; denn die Art ihrer Wirksamkeit ist nur eine einzige, und eine Unabhängigkeit (Freiheit) von dieser ihnen wesentlichen Art des Wirkens ist undenkbar; weil sie nur bestimmend, aber gar nicht bestimmbar sind. Eben so wenig, als ein Körper aufhören kann, ein den Raum durch Repulsion und Attraction erfüllendes Etwas zu seyn, eben so wenig kann die Vernunft aufhören, ein durch die Idee des Gesetzes

wirksames Vermögen zu seyn, d. h. sie kann nicht aus ihrer eignen Natur heraus gehen.

Daß aber die Vernunft unbedingt gesetzgebend und wirkend sey, können wir bloß durch Reflexion auf ihren gesetzgebenden Act erkennen. Dadurch aber gewinnen wir den Begriff von ihr, als von einer unbedingten Causalität, und nun sagen wir vermöge dieses Begriffs: daß die Vernunft nicht frey, vielmehr ihre Wirkungsart eben so nothwendig sey, als die irgend eines andern Naturwesens.

Theilen wir die Dinge nach ihrer Wirkungsart ein, so sind sie entweder bedingte oder unbedingte Ursachen. Jene sind Sinnen-, diese sind Vernunftwesen. Beide gehören zu einer und derselben Welt; aber keins von diesen beiden Weltgliedern, jedes an und für sich gedacht, hat Freiheit, d. h. ein Vermögen, aus seiner Natur und deren gesetzlicher Wirkungsart herauszugehen. Was ist also Freiheit? und wo finden wir den Beleg zu diesem Begriffe?

p. Von der Freiheit der Willkühr.

§. 18.

Der Begriff der Freiheit entspringt eigentlich durch Reflexion über die Willkühr, welche als ein Naturvermögen des Menschen sowohl von der Vernunft als auch von dem blinden Mechanism sinnlichbedingter Ursachen unterschieden werden muß.

Wie dem Menschen durch seinen Verstand (als das Vermögen der Begriffe) und durch die Begriffe (als die Producte desselben ihrer Form nach) erst die (intellectuellen) Augen über die Dinge und sich selbst aufgehen, so wird er auch dadurch erst vermögend, durch Begriffe Causalität zu beweisen; und hierin besteht die menschliche Will-

kühr oder der practische Verstand. Wie nun der theoretische Verstand die Begriffe macht, so handelt der practische nach gemachten Begriffen. Nach gemachten Begriffen handeln, heißt aber so viel, als dieselben zu Maximen seines Handelns erheben. Die menschliche Willkühr ist also ein Vermögen der Maximen; denn die Begriffe, als Regeln und Gründe des Handelns, sind Maximen.

Die Willkühr ist also nicht ein Vermögen, ohne alle Bestimmungsgründe zu handeln; denn das widerspricht dem Begriffe eines Causalvermögens; vielmehr liegt in jedem Begriffe, in wie fern er zur Maxime gemacht wird, auch der Grund des Handelns. Ein Begriff aber hat, der Materie nach, seine Quelle entweder in der Vernunft oder in der Sinnlichkeit, mithin wird das, wodurch er, als Maxime, Motiv für die Willkühr ist, entweder auf der Vernunft oder auf der Sinnlichkeit beruhen.

Zwischen beiden Arten von Bestimmungsgründen schwebt nun die Willkühr in der Mitte, und wenn sie handelt, so handelt sie jederzeit nach Einem von diesen beiden möglichen Motiven für sie. Sie hat das physische Vermögen, entweder den einen oder den andern Grund zu ihrer Maxime zu machen, darum eben heißt sie Willkühr, d. h. ein Vermögen, zwischen beiden Arten der Motive zu wählen.

Eben hieraus ergibt sich nun auch der Begriff von ihrer Freiheit. Es ist nämlich dieser ein bloßer Verhältnißbegriff, und betrifft das Verhältniß der Willkühr zu ihren möglichen Bestimmungsgründen. Wäre sie ursprünglich nur entweder durch die eine oder die andere Art der Motive bestimmt, so würde sie nicht frey seyn. So aber ist sie ursprünglich keines von beiden, sondern nur bestimmbar entweder durch die eine oder durch die andere Art der Motive. Denken wir uns

eine Willkühr, welche bloß zwischen Sinnentrieben wählen kann, mithin in dem, was sie bestimmt, stets vom Gefühle der Lust oder Unlust abhängig ist, so ist dies die thierische Willkühr; denken wir uns dagegen eine Willkühr, welche außer den Sinnentrieben auch noch durch Vernunft bestimmbar ist, so ist dies die menschliche oder freie Willkühr; die Freiheit der Willkühr besteht also darin, daß sie in dem, was sie bestimmen kann, vom Gefühle unabhängig, nicht einzig und nothwendig bestimmt, ist.

Anmerk. 1. Es leuchtet ein, erstlich daß dieser Begriff bloß negativ und relativ sey, denn er sagt nur, daß die Willkühr durch die bloßen Sinnentriebe nicht nothwendig bestimmt sey, und zweitens, daß er nur das Verhältniß der Willkühr zu ihren möglichen Bestimmungsgründen betreffe. Freiheit aber in positiver und absoluter Bedeutung ist mit der Vernunftgesetzgebung und der Causalität durch dieselbe einerley.

Anmerk. 2. Die Freiheit der Willkühr wird uns nur durch das Vernunftgesetz kund. Denn wäre die Vernunft nicht durch die bloße Idee der gesetzlichen Form Triebfeder für die Willkühr, so würde das Bewußtseyn, daß es uns möglich sey, allen Sinnentrieben zum Trotz, das Vernunftgesetz zur Maxime zu machen, gar nicht in uns aufkommen können. Das Gesetz ist also der Erkenntnißgrund der Freiheit (principium cognoscendi), dagegen ist die Vernunft der Daseynsgrund (principium essendi) des Gesetzes.

Anmerk. 3. Man hat sich von der Freiheit allerley falsche Begriffe gemacht. Z. B. sie soll das Vermögen seyn, ohne alle Gründe zu handeln. Aber ein solches Vermögen ist ein Unding; denn jede Ursache, dergleichen die freie Willkühr ist, ist an einen Bestimmungs-

mungsgrund, als die Bedingung ihrer Causalität, gebunden. Ferner soll die Freiheit der Willkühr seyn: ein Vermögen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln. Dann aber müßte das Gesetz nicht für sie nöthigend seyn, und sie sich in Ansehung desselben indifferent verhalten. Bestünde nun hierin ihr Wesen, (ihr positiver Character) so würde sie auch nicht unrecht thun, wenn sie demselben gemäß, und so dem Vernunftgesetze zuwider handelte. Die freie Willkühr hat vielmehr gar kein Vermögen der Wahl wider das Gesetz, sondern soll diesem immer gemäß handeln. Denn, die Willkühr ist frei, das heißt einerseits zwar: sie ist unabhängig von der Gewalt der Sinnentriebe, aber andrerseits auch: sie ist einem Vernunftgesetze unterworfen; wenn sie dennoch dem Gesetze zuwider handelt, so beweist sie dadurch nicht ein Vermögen, sondern ein Unvermögen, d. h. einen Mangel an dem, was sie, ihrem Begriffe und Wesen nach, vermag, und, ihrem Gesetze nach, soll. Dieser sich durch die That und Erfahrung beweisende Mangel der freien Willkühr, der ihr auch, weil er ihrem Vermögen und ihrem Gesetze widerspricht, zugerechnet wird, kann nun nicht als Princip der Erklärung ihres Wesens selbst gebraucht werden. Eben so wenig, als ich, wenn ein Körper durch eine äussere Ursache von der senkrechten Bahn abgebracht wird, und sich nun in einer krummen Linie zum Centrum bewegt, diesen Umstand dazu brauchen kann, um vom Körper die Erklärung zu geben: er habe ein Vermögen, sich in krummer Linie zum Mittelpunkt eines andern zu bewegen.

Anmerk. 4. Die Freiheit betrifft immer nur das Verhältniß der Willkühr zu den Sinnentrieben und sagt: daß sie durch diese nicht nothwendig bestimmt sey; darum aber giebt es keine Freiheit von allen Gesetzen,

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

als Principien der Nothwendigkeit überhaupt. Vielmehr stehen alle Ursachen unter Gesetzen, diese sind aber entweder Gesetze des Seyns (Naturgesetze), oder des Seynsollens (Freiheitsgesetze). Unter Gesetzen des Seynsollens können nur intelligente Wesen stehen, d. h. solche, welche der Begriffe mächtig sind, und durch sie wirksam seyn können. Sowohl das Machen der Begriffe (ihrer Form nach) als auch das Machen dieser Begriffe zu Maximen ist ein innerer Act, welcher äusserlich wohl veranlassende Ursachen haben kann, den zureichenden Grund aber stets in sich selbst hat. Dieser innere Act ist aber noch von einem innern Princip der Nöthigung abhängig; denn die Vernunft nöthigt ihn, sich die Form des Gesetzes zur obersten Bedingung aller seiner Maximen zu machen; und so besteht die Freiheit der Willkühr darin, daß sie das kann, was sie soll, nicht aber darin, daß sie öfters das nicht thut, was sie soll.

Anmerk. 5. Dem Systeme der sittlichen Freiheitslehre (eleutheriologia ethica) widerstreiten der Fatalismus, Casualismus, Libertinismus, Eudämonismus und Synkretismus.

Der Fatalist bezieht alle Zweckmäßigkeit in der Welt auf etwas Hyperphysisches, welches durch die Nothwendigkeit seiner Natur, mithin durch einen blinden Mechanismus der Grund des Daseyns von allem ist, was nach unserm Ermessen die Ansicht der Zweckmäßigkeit (des Entstehens durch Begriffe) hat. Nach ihm steht auch der Mensch unter der blinden Leitung des eisernen Schicksals, und seine Handlungen, von welchen er sich für den Urheber hält, sind doch im Grunde nichts als physischnothwendige Erfolge aus einem Naturzwange. Nun gehört zwar der Mensch zur Natur und steht immer unter der Gewalt derselben; allein eben diese Natur specificirt sich selbst in eine blinde, mechanische und eine verständige freie Natur.

Denn sie bringt es mit sich, daß sich in ihr durch Begriffe thätige, ja endlich gar durch die bloße Idee des Gesetzes sich selbst verbindende und motivirende Wesen hervorthun. Vermöge der intellectuellen Natur dieser Wesen wird die blinde Nothwendigkeit des Geschehens für sie eine verständliche und ihr eignes Wirken ein Wirken nach der Vorstellung von Gesetzen, d. h. ein freies Wirken. Dies begründet nun zwar keine Unabhängigkeit des Menschen von der Form der Natur, aber doch eine besondere ihm eigenthümliche Wirkungsart in der Natur, nämlich die, sich durch die bloße Idee der Gesetzlichkeit bestimmen zu können und zu sollen. Auch geschieht dadurch der Natur in ihrem Mechanismus kein Abbruch. Denn der Mensch handelt nur frei, in wie fern die Form der Natur der Typus seiner Handlungen ist, mithin er, durch Vernunft motivirt, dasselbe effectuirt, was die Natur ihrem gesetzlichen Mechanismus gemäß hervorbringt. Wie viel also der Mensch durch Vernunft thut, so viel thut er in der Form der Natur; wie viel er nicht durch Vernunft, mithin unfrei thut, so viel ist er selbst im Naturmechanism begriffen. Der Unterschied zwischen freiem und bloß mechanischem Handeln besteht also bloß darin, daß bei jenem die Idee der Gesetzlichkeit, bei diesem die blinde Natur das Motiv desselben ist. Da nun alle Handlungen des Menschen, wenn auch gleich die Vernunft durch ihr Gesetz die Triebfeder derselben war, in die Natur eingreifen, sie dieses aber nicht können, ohne in die Form derselben zu passen, so versteht sich, daß alle Handlungen des Menschen eine doppelte Seite haben, eine moralische, nach welcher der Mensch durch Freiheit Urheber derselben ist und sie ihm zugerechnet werden, und eine physische, nach welcher sie in den Context des Mechanismus gehören. Wie man nun den moralischen

Grund des Handelns nur in der Vernunft und nicht über sie hinaus suchen kann, so lassen sich doch die physischen Gründe desselben ins Unendliche verfolgen, und von dieser Seite erwogen wird es keine Handlung des Menschen geben, welche nicht, wie jedes Natur-Ereigniß, ihren sensiblen Grund hätte und sich daraus erklären ließe. Diese phänomenologische Ansicht der Handlungen verträgt sich daher sehr wohl mit der eleutheriologischen derselben, da der Mensch durch die Idee des Gesetzes Urheber seiner Handlungen seyn kann und soll. — Frägt man also: Steht der Mensch mit allem seinen Dichten und Trachten, was den Effect anbetrifft, unter den Gesetzen der Natur? so ist die Antwort: Ja. Ist aber der Mensch, was den Bestimmungsgrund seiner Willkühr anbetrifft, vom blinden Mechanismus abhängig? Nein.

Der Casualismus will alles auf einem blinden Ungefähr beruhen lassen. Völlige Grund- und Gesetzlosigkeit ist also sein Princip. Der Casualist gleicht dem absoluten-Zweifler in der Philosophie; denn wie dieser sich selbst widerspricht, weil derjenige, welcher an allem zweifelt, selbst seinen Zweifel wieder bezweifeln muß, mithin gar nichts behaupten kann; eben so widerspricht sich auch der Casualist; denn wer alles auf ein Ungefähr ankommen läßt, muß dieses Ungefähr wieder auf ein Ungefähr ankommen lassen, kann folglich gar kein Princip haben. Uebrigens ist der Begriff des Ungefährs ein usurpirter Begriff, welcher gar keine Realität hat, denn es läßt sich von keiner Begebenheit beweisen, daß sie ein absolutes Ungefähr sey. Doch kann man diesem Begriffe seine gute Bedeutung sichern, wenn man auf unser eignes Erkenntnißvermögen und dessen Gesetze achtet. Da ist denn ein Ungefähr oder bloßer Zufall nichts anders, als eine Begebenheit, dessen Ursachen uns unbekannt sind, oder, was als Wirkung nicht von uns be-

abſichtigt wurde. Man ſieht aber leicht ein, daß der Schluß: Wir erkennen die Urſache keiner Begebenheit nicht, oder eine gewiſſe Begebenheit wurde nicht von uns beabſichtigt (hatte ihre Urſach nicht in unſerer Cauſalität nach Begriffen); darum hat ſie gar keine Urſache, gar keine Bündigkeit habe, und nur dem Kindesalter der Menſchen angehöre, die überall, wo ſie die Urſachen nicht erkennen, entweder Wunder oder Ungefähr zu erblicken meinen.

Der Libertinismus (die Freigeiſterei) iſt der Grundſatz, gar keine practiſche Vernunftgeſetzgebung mithin auch keine Pflichten anzuerkennen; vielmehr ſeine ſinnlichen Lüſte und Begierden zum oberſten Beſtimmungsgrund ſeines Verhaltens zu machen. Wenn hierbei auch Verſtand, Gewitztheit, ja gar Vernunft vonnöthen geachtet wird, ſo geſchieht es doch nur im Dienſt der Sinnenzwecke. Dieſe, freilich ſich dünkende Freiheit des Geiſtes uſurpirt nur den edlen Namen, iſt aber im Grunde Geiſtes-Sklaverei. Denn wer die Autonomie der Vernunft nicht achtet, muß, da er doch nicht ohne Motive handeln kann, der Despotie des Sinnenhangs anheim fallen. Der Libertin mag ſich alſo immer ein Genie dünken, indem er den blinden Eingebungen der Selbſtliebe nachhängt, der Wahrheit nach iſt ſeine Freigeiſterei doch ſehr geiſtlos und eitle Sklaverei, weil Geiſt und Selbſtmacht ſich nur dadurch beweiſen, daß man durch Vernunftideen und Pflichtvorſtellung thätig iſt.

Vom Libertinismus iſt der Eudämonismus nicht ſehr unterſchieden. Dieſer macht die Befriedigung ſeiner Wünſche und Neigungen zum Mittelpunkt ſeines Handelns, und kann, wenn er mit ſich einig bleiben will, das Glück Anderer nur in ſo fern zu ſeinem Zwecke machen, als es Mittel zu ſeinem eignen Wohlſeyn iſt. Alles concentrirt ſich daher auf ſein eignes Ich, und wenn er die ſchöne Phraſe „das Menſchenglück zu

befördern" im Munde führt, so steckt der Eigennutz doch immer im Hintergrunde. Zum Wohl anderer Menschen sein Möglichstes beizutragen, ist Pflicht, aber das Glück Anderer nach seinen eignen Begriffen und Empfindungen hervorbringen zu wollen, ist anmaßlich und zugleich ungereimt. Es ist anmaßlich, weil darin eben die gesetzliche Freiheit des Menschen besteht, daß er sein Glück nach seinen eignen Begriffen in so weit befördere, als er dadurch nur den rechtlichen Zwecken Anderer keinen Abbruch thut. Es ist ungereimt, weil es kein Mensch für ein Glück halten kann, wenn ihm Zwecke, welche er nicht hat, von Anderen eigenmächtig aufgedrungen werden. Auch sollte der Glückseligkeitslehrer mit der Verheissung, andere Menschen, es sey durch kirchliche oder politische Anordnungen, glücklich machen zu wollen, zurückhaltend seyn, weil es in keines Menschen Macht steht, weder sich, noch weniger Andere glückselig zu machen. Dagegen ist es in der Macht des Staats, gerecht zu seyn, und Gerechtigkeit zu handhaben; in der Macht der Kirche aber, eine reine Sittenlehre und Pflichtenlehre ans Herz zu legen.

Der Synkretist versucht eine Coalition des sittlichen und mechanischen Princips der Handlungen, und will die Gründe dazu aus Erfahrung und Vernunft zusammen setzen. Nun ist es zwar richtig, daß der Mensch aus verschiedenen Bestimmungsgründen handeln könne, allein die Frage ist: welche allein moralisch genannt werden können? Wenn man nun nicht einräumt, daß die Vernunft den obersten formalen Grund für die Willkühr enthalte, so kann es auch gar keine Pflichten geben; denn Pflicht ist nur die durch reine Vernunft constituirte Nothwendigkeit des Thuns. Es gibt daher entweder eine reine, nur durch Vernunft dictirte Moral, oder es gibt gar keine. Ein gemischtes Sittenprincip ist ein Unding. Eine

Handlung kann daher auch nicht gut und böse zugleich, sondern nur entweder gut oder böse seyn. Denn die Maxime ist entweder dem Gesetze angemessen, oder nicht; im ersten Fall ist ihre That gut, im letztern ist sie böse. Es findet keine Stetigkeit (continuitas) oder Verschmelzung (coalitio) des Guten und Bösen Statt; sondern beide sind gänzlich von einander geschieden, und wo das Eine ist, kann das Andere nicht seyn.

4. Vom höchsten Gute und Endzwecke der Welt.

§. 19.

Gut überhaupt ist dasjenige, was Gegenstand eines sittlichen Begehrungsvermögens ist, d. h. ein Etwas, wovon man durch Vernunft bestimmt will, daß es sey oder werde.

Es ist entweder das höchste, oberste, unbedingte Gut (bonum supremum, summum, absolutum, s. finis bonorum) d. h. dasjenige, welches keinem Andern untergeordnet, oder das bedingte (bonum relativum) d. h. dasjenige, welches nur in so fern ein Object der sittlichen Begehrung ist, als es mit dem unbedingten Gute zusammenstimmt.

Das Gute ist ferner entweder nur ein Theil des Ganzen, oder das Ganze, d. h. die Allheit des Guten, welches kein Theil eines noch größern Ganzen ist (bonum consummatum, perfectissimum, omnibus numeris absolutum).

Das unbedingte Gut mit dem bedingten zusammen genommen ist das ganze höchste Gut.

Zweck (scopus) überhaupt ist Etwas, dessen Existenz nur durch den Begriff von ihm möglich ist. Mittel ist diejenige Zwischenursache, welche den

Grund der Möglichkeit zu etwas, das Zweck ist, enthält.

Endzweck (scopus finalis) ist derjenige Zweck, welcher in der Ordnung der Zwecke die Reihe derselben beschließt, folglich keines andern Zwecks zur Bedingung seiner Möglichkeit bedarf. Er ist die unumgängliche und zureichende Bedingung aller Zwecke.

Der Endzweck ist ferner entweder ein selbstständiger, d. h. eine Substanz, deren Existenz Zweck an sich ist, oder ein bewirkbarer, d. h. ein Zustand, dessen Hervorbringung höchster Zweck für die Thätigkeit dieser Substanz ist (finis mundi vel substantialis vel producibilis).

a. Zwecke sind nur möglich, wenn es verständige, d. h. solche Subjecte gibt, welche durch Begriffe Ursachen seyn können; denn nur diejenige Wirkung heißt Zweck, wovon ein Verstand der Urheber ist.

b. Ein Endzweck ist nur möglich, wenn es vernünftige, d. h. solche Subjecte gibt, welche durch Ideen von Etwas Urheber seyn können. Denn Endzweck ist dasjenige, was die Reihe aller Zwecke beschließt. Die Vorstellung hiervon ist aber eine Idee. Gibt es also keine durch Vernunft thätige Subjecte; so kann es auch kein durch practische Vernunft bestimmtes Object der Thätigkeit, d. h. keinen Endzweck derselben geben.

Der durch Freiheit bewirkbare Endzweck setzt also den selbstständigen Endzweck, d. h. das Daseyn der Vernunftwesen als Zwecke an sich, voraus. Das Seyn derselben ist also dasjenige, welches in der Reihe der Dinge gar nicht als bloßes Mittel, sondern

immer als Zweck und zwar als Endzweck aller Dinge betrachtet werden muß. Würdigen wir demnach den Urgrund aller Dinge nach teleologischen Principien, und denken ihn analogisch mit unsrer Vernunft als ein durch Ideen wirkendes Wesen, so kann der Endzweck aller seiner Zeugungen kein anderer seyn, als die Existenz der Vernunftwesen. Was auch die Natur als das Princip alles Daseyns an sich, d. h. außerhalb der Sphäre unseres Erkenntnißvermögens seyn mag; so kann doch ein Subject, welches kraft der Autonomie seiner Natur Zweck und Endzweck gesetzlich bestimmt, seine eigne Existenz, ohne Widerspruch mit sich selbst, für nichts anders als den Endzweck alles Daseyns halten.

c. Gibt es aber Subjecte, deren Daseyn der Welt Endzweck ist; so kann und muß es auch ein Object geben, welches, als bewirkbarer Gegenstand, der Endzweck für die vernünftige Thätigkeit derselben ist. Denn eben die Autonomie, welche ihr Subject als Endzweck der Welt zu erkennen gibt, bestimmt nun auch durch ihr Gesetz den Endzweck für die Causalität ihres Subjects. Wir fragen also: welches der bewirkbare Endzweck für die Willkühr der selbstständigen Zwecke sey?

Da für die menschliche Willkühr nichts ein Gegenstand des Begehrens seyn kann, als wozu sie eine Triebfeder in ihrer Natur antrifft, diese aber eine sinnliche und eine vernünftige ist, so wird jeder Zweck ursprünglich (von Natur) entweder ein Sinnenzweck oder ein Vernunftzweck seyn.

d. Alle Sinnenzwecke beruhen auf dem blossen Gefühle, beziehen sich auf den Zustand des Subjects und vereinigen sich in dem Ob-

jecte der Selbstliebe, in der eignen Glückseligkeit, d. h. in dem größtmöglichen intensiven und extensiven Wohlseyn (in einem Wohlseyn vom höchsten Grade, unendlicher Dauer und größter Mannigfaltigkeit; als Folge von der Befriedigung aller Bedürfnisse und Neigungen). Alle Vernunftzwecke aber beruhen auf der Gesetzgebung der Vernunft, beziehen sich aufs Thun des Subjects und vereinigen sich in dem sittlichen Endzweck, als dem vollständigen durch Freiheit möglichen Objecte der Willkühr.

c. Die Willkühr findet nun zu beiderlei Zwecken den Bestimmungsgrund; zum Sinnenzweck in der sinnlichen, zum Vernunftzweck in der sittlichen Natur ihres Subjects. Der Sinnenzweck wird ihr durch den Mechanismus der Natur angeregt, denn jedes Bedürfniß dringt seiner Natur nach auf Befriedigung; man kann also von diesem Zwecke nur sagen, daß sie ihn habe, nicht aber, daß sie ihn haben solle. Der Vernunftzweck wird ihr durch die Autonomie des Willens gesetzt, und ist ein Zweck, welchen sie, kraft ihrer Abhängigkeit von dieser Autonomie und kraft ihrer Freiheit vom Sinnen-Mechanismus haben soll.

Da nun der Mensch eben so wenig seine sinnliche Natur ablegen, als seine Abhängigkeit von der Autonomie seiner vernünftigen Natur ausschlagen kann, so constituiren diese beide die möglichen Elemente seines vollständigen Zwecks; folglich werden eigne Glückseligkeit und Selbstthätigkeit durch Autonomie der Vernunft, d. i. Sittlichkeit, den ganzen Zweck und das gesammte höchste Gut des Menschen ausmachen.

Die Frage ist nun, welches von beiden Elementen das unbedingte Gut sey?

α. Was unbedingter Zweck seyn soll, muß auch durch Freiheit unbedingt möglich seyn. Nun ist durch Freiheit nichts unbedingt möglich, als allein die subjective Moralität, denn Jedermann hat es in seiner Macht, so sittlich zu handeln als er will, mithin ist Sittlichkeit allein unbedingter Zweck der Menschen. Eben so kann nur das unbedingt gut seyn, was unbedingtes Object eines autonomischen Willens ist; nun kann für eine Natur, die sich selbst Gesetz des Handelns ist, nichts unbedingtes Object seyn, als das Handeln selbst aus der Idee seines Gesetzes, mithin ist das Handeln aus und nach dem Gesetze, d. h. Sittlichkeit, das unbedingte Gut für eine unter der Autonomie stehende Willkühr.

Ein Subject, welches die Idee des Gesetzes nicht bloß zur Triebfeder, sondern zur alleinigen und einzigen Triebfeder seines Begehrens und Handelns hat, ist heilig von Natur. Für ein solches gibt es daher auch keine Nöthigung durchs Gesetz, mithin auch keine Pflicht; es handelt kraft seiner Natur, wie es handelt, ohne jedoch deshalb durch bloßen Instinct oder Naturmechanismus zu handeln, weil es durch Ideen sich selbst bestimmend und practisch ist. Ein Subject hingegen, dessen Willkühr zwar die Idee des Gesetzes zur Triebfeder, aber nicht zur einzigen Triebfeder hat, sondern auch durch Sinnentriebe afficirt wird, ist nicht heilig von Natur. Doch aber hat es das Gesetz der Heiligkeit in sich,

ist demselben verbunden, soll folglich alle seine Maximen demselben angemessen machen, soll mithin alle sinnliche Neigungen dem sittlichen Gesetze unterordnen; d. h. Heiligung seiner Denkungsart ist seine Pflicht und sein Zweck.

Das unbedingte, durch Freiheit mögliche Gut ist also Heiligkeit, oder moralische Vollkommenheit seines Selbstes, ein Ideal, welches jedem Menschen durch die Autonomie seiner sittlichen Natur mit verbindender Kraft zum unbedingten Zweck seiner Praxis aufgestellt wird.

Ob also gleich die Willkühr des Menschen nicht von Natur heilig ist, so findet bei ihr doch ein Bestreben zur Heiligkeit Statt; und sie soll durch steten Kraftaufwand das zu werden suchen, wozu sie Gesetz und Norm in der Vernunft hat. In dem durch die Idee des Gesetzes belebten Bestreben aber, seine subjective Denkungsart dem objectiven Gesetze angemessen zu machen, besteht die Tugend.

Moralische Vollkommenheit, d. h. Angemessenheit der subjectiven Denk- und Handlungsart zum objectiven Gesetze der Vernunft ist das unbedingte Gut und der höchste Zweck, mithin moralische Vervollkommnung, d. h. ein unaufhörliches Bestreben, sich dem Ideal zu nähern, unbedingte und höchste Pflicht des Menschen.

Ob also gleich der Mensch, der That nach, in keinem Zeitpunkt seines Daseyns die Heiligkeit erreicht, so bleibt sie doch dem Gesetze nach der unveränderliche, durch Freiheit mögliche Zweck seiner Praxis; und ob gleich die subjective Moralität stets einen Grad hat, der ins Unendliche zunehmen kann, so hat doch die Gesetzgebung der Vernunft keinen Grad, und ihr verpflichtendes Ideal keinen Mangel; sondern jene ist vollendet, wie dieses; und ein Vernunftwesen, wie der Mensch, kann

in aller Ewigkeit kein anderes Gesetz und keinen andern Zweck bekommen, als ihm schon gegenwärtig durch seine autonomische Natur bestimmt wird; ja es kann überhaupt keine Wesen in der Welt geben, welche, was Gesetz und Endzweck betrifft, einen Vorzug vor dem Menschen hätten, wie sehr sie ihm auch an andern physischen Eigenschaften überlegen seyn mögen.

β. Das zweite Element des vollständigen höchsten Guts für Menschen ist ihre Glückseligkeit. Da aber Sittlichkeit das unbedingte Gut ist, so kann jene nur ein bedingtes Gut seyn. Sie kann erstlich nur ein Zweck für solche Subjecte seyn, welche derselben bedürfen. Denn gesetzt, die Natur gewisser Subjecte wäre so organisirt, daß jedes Bedürfniß auch durch den Mechanismus derselben befriedigt würde (ein Gedanke, welcher nichts ungereimtes enthält); so würde die Befriedigung der Bedürfnisse nicht zum Kreis ihrer Selbstthätigkeit gehören, mithin auch nicht Zweck ihrer Willkühr seyn. Zweitens kann aber die eigne Glückseligkeit für solche Subjecte, welche derselben bedürfen, und dadurch zur selbstthätigen Beförderung derselben aufgeregt werden, nur in so fern Zweck seyn, als dieser mit dem unbedingten Gute zusammenstimmt. Ein Bestreben zur Glückseligkeit, welches dem Sittengesetze widerstreitet, ist verboten; in wie fern es aber demselben nicht widerstreitet, ist es erlaubt. Die Glückseligkeit ist also immer ein der moralischen Vollkommenheit untergeordneter Zweck, und diese die nothwendige Bedingung, unter welcher jene allein ein Gegenstand der Willkühr seyn kann. Also: nicht Glückseligkeit schlechthin,

sondern nur in so fern, als sich der Mensch derselben durch Tugend würdig (sittlich empfänglich) gemacht hat, ist sie der Gegenstand seines sittlichen Begehrungsvermögens. Denn wie der reine Vernunftwille urtheilt, daß der Mensch durch Lasterhaftigkeit seine Glückseligkeit verwirke, und sich derselben unwürdig mache, so entscheidet sie auch, daß er sich nur durch Tugend derselben würdig mache.

Nicht also Glückseligkeit schlechthin, sondern eine der Tugend proportionale Glückseligkeit ist dasjenige, was als Element zum Inbegriff moralischer Zwecke gerechnet werden kann.

Anmerk. 1. Sehen wir also nicht auf das, was die partheiische Selbstliebe eines Jeden für sich begehren und wünschen mag, sondern auf das, was die unpartheiische Vernunft in Ansehung der Glückseligkeit als Zweck der Welt bestimmt; so ist ihr Ausspruch: daß die Glückseligkeit eines jeden Subjects dem Grade seiner Sittlichkeit proportional, mithin allein in diesem Verhältniß ein sittliches Object seiner Begehrung seyn solle. Wie viel also Jemand sich der Tugend widmet und sittlich veredelt (mithin selbst die Maxime, seine Glückseligkeit zu befördern, auf die Bedingung einschränkt, unter welcher sie als allgemeines Gesetz gelten kann); so viel macht er sich derselben würdig. Wie viel er aber derselben würdig ist, so viel soll er auch derselben theilhaftig werden.

Dies ist jedoch nicht so zu verstehen, als wenn jemand durch Tugend einen Rechtsanspruch auf Wohlseyn hätte. Jene ist nur die unumgängliche Bedingung derselben im moralischen Urtheil, nicht aber, so viel wir ermessen können, der zureichende Grund und die wirkende Ursache derselben. Durch beständiges Be-

streben zur Heiligkeit, d. h. durch Tugend, kann man nicht die Glückseligkeit verdienen, gleich als wenn diese der Endzweck und Lohn, jene aber das bloße Mittel wäre. Vielmehr ist in der Ordnung der Zwecke die Tugend unbedingte Pflicht, und das, was uns dazu bewegen soll, ist allein das Gesetz. Ein solches Verhalten führt nun weiter nichts mit sich, als dieses, daß man eines, seinem Grade der Sittlichkeit angemessenen Wohlseyns nicht unwürdig sey.

Anmerk. 2. Wir unterscheiden hier ein von Natur heiliges und ein nicht von Natur heiliges (darum aber eben noch nicht böses) Begehrungsvermögen.

Derjenige Wille ist ursprünglich (von Natur) heilig, dessen Bestimmung von nichts, als von der Idee des Gesetzes, dessen Urheber er selbst ist, abhängt; welcher folglich keinem sinnlichen Anreitze, mithin der Versuchung, von seinem Gesetze abzuweichen, gar nicht ausgesetzt ist. Einen solchen Willen haben wir nicht weit zu suchen, denn er ist die allen Menschen inwohnende gesetzgebende Vernunft, als Autonomie oder oberes Begehrungsvermögen. Auf diese Gesetzgebung nämlich haben alle Sinnenreitze keinen Einfluß; sie kann durch dieselben weder afficirt noch alterirt werden. Der Act der Gesetzgebung des reinen Willens ist unbedingt, und kann durch nichts wankend oder irre gemacht werden; sein Gesetz ist heilig, und er selbst unbestechbar. Dies ist derjenige Wille, welcher von Natur gut ist und gar nicht böse werden kann. Denn könnte auch er böse werden, so verlöschte das Licht selbst in seiner Quelle, dann gäbe es auch gar keinen Orient mehr für die freie Praxis, und selbst der Begriff der Pflicht und Tugend wäre verlohren. Es muß daher selbst in den bösesten Menschen ein heiliger Wille seyn, weil die Willkühr nur wegen ihrem innern Widerstreit mit diesem böse genannt

werden kann. Dieser heilige Wille ist daher die dem Menschen immer gegenwärtige Gottheit, das ihn übersinnlich (nicht übernatürlich) regende und belebende Princip, welches er wohl umgehen, aber nie verleugnen kann.

Die freie Willkühr aber ist von Natur weder gut noch böse; kann aber durch den Act ihrer Selbstbestimmung beides werden. Denn, indem sie sowohl durch Sinnentriebe als durch die Vernunftgesetzgebung afficirt wird, kann sie entweder jene oder diese zum obersten Bestimmungsgrund ihrer Maximen aufnehmen. Ihre Freiheit besteht aber darin, daß sie durch die Sinnentriebe nicht nothwendig bestimmt, sondern auch durch Vernunft bestimmbar ist. Nun hat sie nicht allein das Vermögen, sich durch Vernunft zu bestimmen, sondern wird auch dazu von der Vernunft genöthigt; sie kann und soll folglich ihre Freiheit nur dadurch erweisen, daß sie aus und nach dem Vernunftgesetze handelt. Thut sie das nicht, setzt also das Gesetz der Vernunft den Sinnentrieben hintenan, so ist sie böse. Aus der Willkühr gehen die Maximen, aus der Vernunft geht das Gesetz für dieselben hervor. Jene können böse seyn, dieses ist immer gut.

Anmerk. 3. Manche haben die eigne Glückseligkeit nicht als das bedingte und untergeordnete, sondern als das unbedingte und höchste Gut, mithin als den obersten Zweck der Welt geltend machen wollen. Allein, wenn man nicht um Worte streiten und unter Glückseligkeit am Ende eben das verstehen will, was eigentlich moralische Vollkommenheit ist, so ist jene Behauptung ohne allen Grund.

Eigne Glückseligkeit kann dem Worte nach nichts anders bedeuten, als den Zustand des Subjects, welcher aus der Befriedigung aller seiner durch das Gefühl motivirten Neigungen und Wünsche entspringt.

Es

kommt hier auch nicht darauf an, was die Ursache der Lust sey; selbst wenn auch das Wohlseyn, welches aus der Beobachtung der Pflicht hervorgeht, gemeint wird, man aber dabei nur auf den Genuß durchs Gefühl sieht, so gehört dies zum Sinnenzweck und hat seinen Grund in der Selbstliebe. Denn die Pflicht wird dann nicht um ihrer selbst, sondern um der Lust willen, welche sie im Gefühle erweckt, als beobachtungswürdig vorgestellt.

Nun ist eigne Glückseligkeit zwar der natürliche Zweck eines jeden Menschen; denn alle Bedürfnisse sind ihrer Natur nach auch Triebfedern für die Willkühr und bewegen diese, sich die Befriedigung derselben, mithin die eigne Glückseligkeit zum Zweck zu setzen. Aber das höchste Gut und der oberste Zweck kann sie nimmermehr seyn. Denn wäre sie dies, so müßte auch die Maxime, welche sich dieselbe zum obersten Zweck setzt, als höchstes und allgemeines Gesetz gelten können. Denkt man sich aber die Maxime der Selbstliebe als höchstes und allgemeines Gesetz der Menschen, so ist es ihr gemäß, daß Jedermann alles außer sich, mithin auch das Daseyn und Vermögen seiner Mitmenschen als bloßes Mittel zu seinem Zwecke behandle und seinem eignem Wohlseyn zinsbar mache. Hat aber jeder diesen Grundsatz, so wird Jedermann jeden Andern als bloßes Mittel zu seinem Wohlseyn gebrauchen und verbrauchen. Indem aber Alle dies thun, widerstehen sie einander alle in ihren Absichten, folglich wird keiner seines Zwecks theilhaftig, mithin führt die Maxime der Selbstliebe als oberstes Gesetz, und ihr Zweck (die eigne Glückseligkeit) als höchstes Gut gedacht, ihre eigne Vernichtung mit sich, folglich kann sie nicht oberstes und allgemeines Gesetz seyn.

Das eben gesagte enthält den eigentlichen Widerlegungsgrund; als Bestätigung kann man aber noch folgendes anschließen.

Wäre Glückseligkeit das höchste Gut und der oberste Zweck der Menschen; so müßte sich eine sichere Regel angeben lassen, nach welcher die Menschen es in ihrer Macht hätten, sie hervorzubringen. Allein der sichere Weg zur Glückseligkeit gehört zu dem Stein der Weisen, welchen man bei Menschengedenken gesucht, aber noch nie gefunden hat. Ja, sie zu bewirken, ist so wenig in der Gewalt der Menschen, daß sie mit ihrer eignen Verkehrtheit zu diesem Zwecke nie fertig werden, geschweige denn die Natur zu ihren Absichten leiten könnten. Selbst der Klügste ist sich hier nicht klug, und der Mächtigste nicht mächtig genug. Ferner: wenn auch Manches in der Natur diesem Zwecke, dem alle Welt nachjägt, günstig ist, so empört sich doch auch eben so viel, wo nicht noch mehr wider denselben. Unversiegbar ist die Quelle der Bedürfnisse, und kaum ist man zu irgend einem Genusse gelangt, so droht er schon mit Uebersättigung, und stimmt das Gefühl zu neuen Gelüsten. Und die Natur — wie wenig sagt ihr Gang diesem angeblichen Weltzwecke zu; keiner ihrer Orkane, ihrer Fluthen, Erdbeben und Zündungen kehrt sich daran, ob ein sich dünkender Liebling gegen ihre Zerstörungen protestirt. Was wäre aber das für ein Endzweck der Welt, zu dessen Hervorbringung der Verstand keine Regel, und die Willkühr keine Kraft hat! ja dem die Natur selbst, die innere des Menschen durch Unersättlichkeit, die äussere durch Gewaltthätigkeit, das offene Widerspiel hält!

Das Menschengeschlecht sollte daher, wenn es nicht auf die Vernunft hören wollte, doch längst schon aus der Erfahrung gelernt haben, daß Glückseligkeit nicht seine höchste Bestimmung sey. Auf Erden gibt es kein Heil für den Menschen, und der erste Glückselige soll

noch geboren werden. Die Moralisten sollten daher auch aufhören, sich für bloße Glückseligkeitslehrer zu geben, und das Volk mit Weisungen zu einem Ziele hinzuhalten, zu welchem sie selbst noch nie den Weg haben finden können.

Glückseligkeit ist aber nicht allein nicht Endzweck der Welt, sondern nicht einmal letzter Zweck der Natur. Denn diese weckt das Heer von Bedürfnissen nicht darum, um den Menschen im Genuß schwelgen zu lassen; denn dann müßte sie selbst nicht mit der einen Hand nehmen, was sie mit der andern gibt, sondern vielmehr, um an den Bedürfnissen einen immer neuen Stachel zu haben, wodurch die Menschen aus dem Schlummer thierischer Vegetation zur Thätigkeit, dadurch zur Entwickelung ihrer Talente, und so zur Cultur geleitet werden.

r. Von der theoretischen Möglichkeit des Practisch-Nothwendigen (des höchsten Guts als Endzwecks der Welt).

§. 20.

Das Practisch-Nothwendige ist hier

a. die sittliche Vollkommenheit, d. h. völlige Angemessenheit der Denk- und Handlungsart zum sittlichen Gesetze.

b. Die Proportionalität des zuständlichen Wohlseyns der Subjecte zu ihrem sittlichen Verhalten.

Beide Stücke zusammen machen den ganzen Zweck eines sittlichgestimmten Willens aus.

Sie sind practisch-nothwendig, heißt: ihre Hervorbringung wird durch ein unbedingtes Vernunftgesetz zur Pflicht gemacht. Jeder Mensch ist also unbedingt verbunden

Erstlich: sich selbst zu veredeln; diese Veredlung aber bis zur sittlichen Vollkommenheit zu bringen, mithin die Heiligkeit zum Ziel aller seiner Bestrebungen zu setzen.

Zweitens: seine eigne Glückseligkeit nach einer Maxime zu befördern, wodurch er derselben würdig ist, mithin die Würdigkeit als die oberste und unumgängliche Bedingung des Theilhaftigwerdens derselben zu halten. Es ist also nicht unbedingte Pflicht, sich glückselig zu machen, aber unbedingte Pflicht, so zu handeln, daß die Glückseligkeit nach einem moralischen Ausspruche die Folge davon seyn könne.

Hieraus entsgringt das theoretische Problem: Wie ist das höchste Gut, als Endzweck der Welt, möglich? und dieses zerfällt in zwei Fragen:

a. Wie ist moralische Vollkommenheit, d. h. völlige Angemessenheit der Gesinnung zum Gesetz der Heiligkeit möglich?

b. Wie ist diese Proportionalität zwischen Glückseligkeit und Sittlichkeit möglich?

a. Wie ist die moralische Vollkommenheit möglich?

Völlige Angemessenheit der Gesinnung zum sittlichen Gesetze ist Heiligkeit; diese aber ist eine Vollkommenheit, welche kein vernünftiges durch Sinnlichkeit beschränktes Wesen, in irgend einem Zeitpunkte seines Daseyns erreichen kann; da sie aber dennoch zur Pflicht gemacht wird, so muß sie durch einen zeitlosen (durch keine Zeit beschränkten)

d. h. unendlichen Fortschritt erreichbar seyn. Dieser unendliche Fortschritt in der Veredlung seines Selbsts ist aber nur möglich, wenn die Existenz und Persönlichkeit des Subjects selbst von unendlicher Dauer (durch keine Zeit beschränkt) ist. Mithin ist die unendliche Fortdauer der Identität des moralischen Subjects, d. h. die Unsterblichkeit der Seele mit dem moralischen Gesetze unzertrennlich verbunden.

Anmerk. 1. Dies ist bekanntlich die Art, wie Kant (in seiner Kritik der pr. V. S. 219 ff.) die Verbindung der Unsterblichkeit mit der Sittlichkeit vorstellig macht. Er nennt diesen Satz ein Postulat der practischen Vernunft, und versteht darunter einen theoretischen Satz, welcher zwar als solcher (als theoretischer) nicht erweislich ist, aber doch einem a priori unbedingt geltenden practischen Gesetze unzertrennlich anhängt. Wider den Ausdruck, Heischesatz, (postulatum) ist hier wohl vernünftiger Weise nichts einzuwenden; denn wirklich erheischt das Gesetz, indem es dem Subjecte einen nur durch unendliche Annäherung erreichbaren Zweck zur Pflicht macht, die unendliche Fortdauer der Persönlichkeit, als die unumgängliche Bedingung, unter welcher jener Zweck allein möglich ist. Auf die Frage also: wie ist moralische Vervollkommnung möglich? ist keine andere Antwort möglich, als diese: nur dadurch, daß das Subject seiner Persönlichkeit nach ins Unendliche fortdauert. Man kann daher nur noch fragen: ist denn wirklich die sittliche Vollkommenheit ein unbedingt gesetzlicher Zweck der Menschen? Die Antwort hierauf muß ein jeder aus seinem eignen sittlichen Bewußtseyn hernehmen. Hierin findet er aber, daß er nicht einem auf irgend eine Weise nachsichtigen, sondern heiligen Gesetze verpflichtet sey; es fordert daher nicht einen

mangelhaften, sondern einen vollständigen Gehorsam. Ja selbst der Gedanke, sich irgend einen Grad der Sittlichkeit, wie hoch er auch immer gestellt seyn möchte, wenn er nur nicht der vollendete, d. h., Heiligkeit selbst wäre, beliebig zu setzen, wird von der Vernunft mit Ernst und Strenge verworfen. Mithin, daß sittliche Vollendung seines Selbsts gesetzlicher Zweck sey, dem läßt sich nicht widersprechen; folglich auch nicht der Bedingung, unter welcher dieser Zweck allein möglich ist.

Anmerk. 2. Der Zusammenhang der Unsterblichkeit mit der sittlichen Natur des Menschen kann aber auch noch auf eine andere, und zwar folgende Art vorstellig gemacht werden.

Alle Verpflichtung beruht auf der Autonomie der Vernunft, d. h. auf dem Bewußtseyn, sich durch seine eigne Natur selbst ein Gesetz zu seyn. Denn wäre man sich nicht bewußt, zu einer gewissen Form des Verhaltens durch einen eignen innern Gesetzgebungsact genöthigt zu seyn, so könnte es auch gar keine Pflicht geben. Eine Natur aber ist sich selbst Gesetz, heißt nichts anders, als die Bedingung ihrer Causalität geht aus ihrem Wesen hervor, und besteht allein kraft desselben. Eine Natur aber, deren Causalgesetz auf ihr selbst beruht, kann ihrem Daseyn nach nicht das Anhängsel (accidens) eines Andern seyn, denn dann würde ihre Causalität von diesem abhängen, mithin nicht Autonomie seyn. Was aber vermöge des Princips seiner Kausalität nicht ein Accidens seyn kann, ist Substanz. Was aber Substanz ist, kann, weil es durch seine Handlungen der Grund alles Entstehens und Vergehens an ihm ist, selbst nicht entstehen und vergehen; es ist folglich von einer zeitlosen Existenz, und als solches der Grund alles zeitlichen Seyns, d. h. des Wechsels seiner Bestimmungen. Wie

gewiß also ein Vernunftwesen sich durch seine eigne Natur ein Gesetz ist, und, daß es dieses sey, durch den Act seiner Autonomie factisch beweist, so gewiß ist es auch absolute Substanz, und als solche der Grund von allem, was an ihm entsteht und vergeht, und zu den Erscheinungen oder Naturbegebenheiten desselben in der Zeit gehört.

Ein Wesen aber, was sich selbst Princip seiner Causalität, der Ideen mächtig, und dadurch einen Endzweck für seine Willkühr bestimmend ist, dessen Existenz kann teleologisch erwogen, da es die Bedingung der Möglichkeit aller Zwecke ist, selbst nicht bloßes Mittel zu Etwas, sondern muß absoluter Zweck seyn, d. h. seine Existenz muß die teleologische Reihe aller Dinge beschließen und Zweck an sich seyn. Ein Daseyn aber, welches Zweck an sich ist, kann nicht aufhören zu seyn, denn dann wäre es nicht Endzweck der Welt.

Sonach folgt unmittelbar aus dem Begriffe der Autonomie eines Wesens, daß es von unbedingtem Daseyn, selbstständiger Natur und Endzweck der Welt sey; dagegen sind bedingte Existenz, Unselbstständigkeit und bloße Mittelbarkeit (bloßes Mittel zu etwas seyn) mit ihm ganz unverträgliche Prädicate.

Allein durch die bloße Entwickelung (Analysis) eines Begriffs bringt man keine reelle Erkenntniß zu Stande. Man muß also etwas nachweisen, welches dem Begriffe zur Haltung dient, und ihm seine Realität sichert. Dies ist hier das Bewußtseyn der Autonomie und der Nöthigung der Willkühr durch dieselbe; welches als etwas Factisches dem Begriffe und der Analysis desselben zum Grunde liegt. Räumt man dieses ein, und Jedermann muß es einräumen, weil Niemand durch Vernunft seine eigne Vernunft abläugnen, und die Gesetzeskraft, durch welche sie sich unmittelbar dem Bewußtseyn gibt,

verkennen kann; so muß man auch alles einräumen, was dem Begriffe desselben unzertrennlich anhängt.

Man hat demnach, wenn man von sittlichem Bewußtseyn und dem Begriffe von einer Natur, welche sich selbst Gesetz ist, ausgeht, gar keine Wahl, sich den Menschen anders als unsterblich zu denken. Auch weicht diese Behauptung keiner andern Wahrheit an Evidenz. Denn alle Evidenz beruht darauf, daß man das Datum zum Begriffe in der Sphäre des Bewußtseyns nachweise. Das Datum selbst aber kann entweder Anschauung oder Act der Apperception seyn. Beide aber sind etwas reales. Nun wird doch Niemand behaupten wollen, er sey mehr überzeugt, einen Baum vor sich zu sehen, oder einen Schmerz zu fühlen, als durch die Autonomie seiner Vernunft verpflichtet zu seyn. Eins ist so factisch und klar wie das Andere. Mithin wenn von Begründung und Evidenz die Rede ist, so ist nichts begründeter und evidenter, als die moralische Erkenntniß und die ihr anhängenden theoretischen Sätze.

Ein moralisches Wesen kann daher Angesichts seiner Vernunft und aus der Fülle ihrer Autonomie gar nicht anders handeln, als so, daß es die Unsterblichkeit und Ewigkeit in seine Maximen aufnimmt, d. h. so, daß diese Ideen Norm und Triebfeder seines Verhaltens sind. Für ihn ist es daher Gebot: Handle für die Unsterblichkeit, wirke für die Ewigkeit. — Der Gedanke der Vernichtung erfüllt uns mit Schauer, allein ihn zum Princip seines Verhaltens zu machen, ist sogar gesetzwidrig und frevelhaft.

Anmerk. 3. Hat man aber wohl irgend reellen und positiven Grund, die Vernichtung des Menschen zu behaupten? Nein! Der Begriff der absoluten Vernichtung eines Dinges ist an sich ganz gehaltlos. Wir kennen nur ein Entstehen und Vergehen,

und zwar nicht der Substanzen, sondern bloß der Accidenzen, d.h. der Arten des Seyns (modus existendi) oder Bestimmungen, da die Eine anhebt, indem die Andere aufhört. Dieser Wechsel der Bestimmungen ist aber nicht möglich, wenn nicht Etwas ist, welches nicht wechselt, sondern beharrt. Denn wenn nichts ist, dessen Bestimmungen wechseln, so ist dieser Wechsel selbst nicht möglich; folglich setzen alle Veränderungen schon die Substantialität ihres Subjects, als den Grund ihrer Möglichkeit, voraus. Dieser Satz ist unmittelbar in den Gesetzen unsers Erkenntnißvermögens gegründet, und leidet gar keinen Widerspruch.

Indem aber nur die Bestimmungen einer Substanz entstehen und vergehen, so ist erstlich alles Entstehen nicht ein Entstehen aus Nichts, sondern aus Etwas; es ist nämlich die Folge eines Zustandes aus einem andern Zustande; zweitens ist alles Vergehen nicht ein Uebergang aus dem Etwas in ein Nichts, sondern aus einem Etwas in ein Etwas (Ex nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti).

Das Entstehen aus Nichts, und das Vergehen in Nichts, desgleichen die Schöpfung aus Nichts und die Vernichtung eines Etwas sind daher ganz gehaltleere Begriffe. Schaffen kann vernünftiger Weise nichts anders bedeuten, als durch Ideen von Etwas Urheber seyn, doch nicht aus einem Nichts; sondern aus einem Etwas. Selbst der Theologe, wenn er sich einen Zeitpunkt denkt, in welchem das Welt-All durch Schöpfung (durch Causalität der Ideen) begonnen haben solle, kann sich dieses Weltall nicht als aus einem Nichts, sondern aus einem Etwas, nämlich aus dem Inbegriff aller Realitäten hervorgehend denken. Der Theos muß hier vorgestellt werden, wie er aus dem unerschöpflichen Fond seiner Realitäten alles gebiert.

Wenn es nun ein Gesetz unsers Erkenntnißvermögens nothwendig macht, allem Wechsel der Bestimmungen das Selbstständige zum Grunde zu legen, und das Entstehen aus Nichts, gleich wie das Vergehen in Nichts naturwidrige Begriffe sind, so kann aus ihnen, mithin überhaupt nicht aus irgend einem theoretischen und positiven Grunde wider die sich durch die Autonomie ankündigende Selbstständigkeit und Unwandelbarkeit unsrer moralischen Natur argumentirt werden.

Nur aber diesen negativen Nutzen haben wir hier beabsichtigt, mithin selbst nicht etwa einen theoretischen Beweis der Unsterblicheit führen wollen.

Denn, ob wir gleich genöthigt sind, allem Wechsel der Bestimmungen das Selbstständige (Bleibende, Unvergängliche) zum Grunde zu legen, so gelangen wir doch selbst nicht bis zur unmittelbaren Erkenntniß der Substanzen. Nur die Accidenzen (das Wechselnde und Vergängliche) geben sich unsrer Beobachtung und Wahrnehmung; nicht aber die Substanzen; denn wie weit wir auch durch Auflösung und Trennung in das Innere der Natur dringen mögen, so begegnet uns doch nie so Etwas, von dem wir nun, wie von einem absoluten Elemente, die unbedingte Beständigkeit und Unwandelbarkeit unmittelbar entnehmen könnten. Und doch ist das Substantielle die Bedingung der Möglichkeit alle Accidenzen und alles Wechsels derselben.

Mittelbar können wir jedoch die Substanzen erkennen; nämlich durch ihre Handlung. Denn Handlung ist der erste Grund von dem Wechsel der Accidenzen, kann folglich nicht in einem Subjecte liegen, welches selbst wechselt, denn wenn dieses selbst wechselt, so ist es Accidenz und hat seinen Grund in der Handlung eines andern Subjects. Was also handelt, mithin erster Grund eines Wechsels der Bestim-

mungen ist, muß Substanz seyn. Sonach beweisen die Handlungen der Menschen ihre Substantialität. Nun handelt nicht allein der Mensch, d. h. er ist erster Grund von Wirkungen, welche als Erscheinungen oder Naturbegebenheiten unmittelbar erkannt werden, sondern er ist sich auch durch eine Handlung (nämlich durch einen schlechthin innern Act der Gesetzgebung) gesetzgebend, und gibt sich dadurch eine unmittelbare Erkenntniß von seiner Autonomie, als einer intelligiblen (bloß durch Vernunft vorstellbaren) Thatsache; dadurch aber gelangt er zur mittelbaren Erkenntniß seiner absoluten Selbstständigkeit. Der Erkenntnißgrund (principium cognoscendi) ist hier das Bewußtseyn der Autonomie, das durch ihn Erkannte die Selbstständigkeit des autonomischen Wesens. Denn, was die nothwendige Bedingung eines Bedingten ist, das ist so gewiß, wie das Bedingte selbst, und hat die Evidenz einer unmittelbaren Erkenntniß, ob es gleich nicht unmittelbar erkannt wird und werden kann.

Uebrigens darf Niemand dafür halten, daß wir etwa nur zur Zeit nicht die Substanzen unmittelbar erforscht und erkannt hätten, dieses aber wohl noch in der Folge gelingen könnte; es ist vielmehr unmöglich, sie je unmittelbar erkennen zu können, weil es Gesetz unsers Erkenntnißvermögens ist, daß unsrer Wahrnehmung nur die Wirkungen gegeben werden. Jede Wirkung besteht aber in dem, was geschieht und gehört zum Wandelbaren; es ist ein Zustand welcher anhebt, indem ein andrer aufhört. (Selbst den gesetzgebenden Act der Vernunft nehmen wir nur in seiner Wirkung, nämlich in der Nöthigung, welche er auf die Willkühr ausübt, wahr; seine Unbedingtheit erhellt uns aber daraus, daß jeder Versuch der Willkühr, ihm ein anderes Motiv unter allen ihren möglichen Bestimmungsgründen überzuordnen, mit immer gleicher Strenge und Ernstlichkeit zurückgewiesen wird.)

Das Daseyn überhaupt kann von uns nur entweder durch unmittelbare oder mittelbare Wahrnehmung (durch seine gesetzliche Verknüpfung mit einem Wahrgenommenen) erkannt werden. Da es nun ein Gesetz ist, daß alle Wahrnehmung in der Zeit geschehe, mithin successiv sey, so kann nur dasjenige, was sich folgt, mithin das Accidenz (d. h. die Art, wie das Daseyn einer Substanz positiv bestimmt ist) nicht aber dasjenige, was keinem Wechsel unterworfen ist, d. h. die Substanz und die Beharrlichkeit derselben (die Dignität derselben immer gewesen zu seyn und immer fort zu dauern) ein Object der Wahrnehmung seyn.

Anmerk. 4. Nach diesen Erörterungen kann die Frage nicht mehr seyn, ob der Mensch Substanz sey, denn dies beweist sein Handeln; auch nicht, ob er eine Substanz von moralischer Natur sey, denn dies beweist der selbst gesetzgebende Act seines reinen Willens, mithin überall nicht, ob er seiner Persönlichkeit nach fortdauern werde; denn hiergegen läßt sich aus theoretischen Gründen nichts, was der Anhörung werth wäre, vorbringen, aus practischen (dem sittlichen Bewußtseyn angehörigen) Gründen aber ist es positiv entschieden, und zwar mit der Strenge, daß, gesetzt, Jemand wolle sich auch der Theorie der Vernichtung hingeben, er doch stets zu einer aus der Idee der Unsterblichkeit motivirten Praxis verpflichtet ist.

Eine andere Frage aber erhebt sich hier, und das ist diese. Wenn auch die Substanz weder entsteht noch vergeht, mithin auch das Substantielle des Menschen, besonders seiner autonomischen Natur nach, keinem Wechsel unterworfen ist, so wechseln doch die Accidenzen der Substanz, und vermöge dieses Wechsels ist die Substanz, wie beharrlich und ewig sie auch an sich seyn mag, doch einer steten Veränderung in der

Art ihres Daseyns unterworfen. Der Zustand des Menschen war einmal das nicht, was er jetzt ist, und wird einmal werden, was er nicht war. Die Entwickelung seiner Natur und die Wirkungssphäre seiner Causalität ist in dem Strome begriffen, welcher alle Dinge mit sich fortreißt; sie mögen belebter oder lebloser, vernünftiger oder vernunftloser Natur seyn. Wie behauptet sich nun die autonomische Natur in diesem Strudel des Weltlaufs? Die Antwort ist: „Das wissen wir nicht.“ Es betrifft hier das System der Zeugung und Entwickelung der Dinge, welches die Natur, vielleicht aus weisen Gründen, unserm Auge gänzlich verborgen hat. Allein, wie es möglich war, daß sich im Schooße der Natur Wesen bis zur Vernunft und zum Bewußtseyn derselben ausbilveten; so muß es auch möglich seyn, daß diese sich, auf welche Art es auch sey, erhalten und die einmal eröffnete Laufbahn ihrer autonomischen Praxis fortsetzen. Da wir von einer absoluten Vernichtung nichts erfahren, wir sie gar nicht einmal denken können, so müssen wir alle, selbst die wildesten, Zerstörungen der Natur für nichts als Momente ihrer Zeugungen halten. Selbst der Tod, wie schauderhaft er auch dem Leben ist, kann doch für die Substanz nur ein Moment des Ausgangs aus einer positiven Bestimmung und des Uebergangs in eine andere seyn.

Unsere gänzliche Unwissenheit in Ansehung unsers künftigen Zustandes kontrastirt freilich sehr gegen die Gewißheit der Pflicht aus der Idee der Unsterblichkeit zu handeln und in unsrer Maxime die Ewigkeit zu umfassen. Eine sittlich gestimmte Seele hat daher auch gerade auf diesem Punkte ihre stärkste Versuchung zu bestehen. Denn, einerseits sich unter einem Gesetze wissen, welches die Idee der Ewigkeit zur Norm der Praxis macht, andrerseits aber von der realen Möglichkeit, wie man unter dem Wechsel seiner Bestim-

mungen doch als moralische Person fortdauern könne, so gar nichts wissen und doch, trotz dieser Nacht für alle Theorie, nicht von dem Lichte seiner Praxis und dem Gesetze seiner Pflicht zu weichen, das ist die wahre Feuerprobe für eine sittlichgestimmte Seele. Und doch ist hier kein Ausweg. Selbst wenn Jemand den Tag seines Todes für den Tag seiner Vernichtung halten wollte, so würde er doch der Verbindlichkeit, bis zum letzten Augenblick seines Lebens unter der Idee der Unsterblichkeit zu handeln nicht ausweichen können. Ja, je ruhiger und kälter er dieser seiner Verbindlichkeit nachsinnt, desto siegreicher schlägt die gesetzgebende Vernunft alle seine Bedenklichkeiten darnieder.

b. Wie ist die Proportionalität zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit möglich?

In der sittlichen Beurtheilung: was Object des Begehrens sey? wird nicht Glückseligkeit schlechthin, sondern nur diejenige, deren man sich durch Sittlichkeit würdig gemacht hat, als Object der Begehrung aufgestellt.

Es wird sonach (nicht etwa durch den partheiischen Anspruch der individuellen Selbstliebe, sondern durch die unpartheiische Autonomie der allgemeinen Menschenvernunft selbst) eine Verknüpfung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit als moralisch-nothwendig vorgestellt.

Anmerk. Der Ausspruch der Vernunft ist folgender:

„Habt zuerst das Gesetz der Sittlichkeit im Auge, und bestrebt euch, diesem aus allen Kräften zu genügen. Thut ihr dies, so mag der Erfolg in der Natur seyn, welcher er wolle, diesen habt ihr nicht weiter zu verantworten. Aber gerade durch ein solches Verhalten macht ihr euch des Wohlseyns würdig. In

welchem Grade ihr aber desselben würdig (sittlich-empfänglich) seyd, sollt ihr desselben auch theilhaftig werden. Wie also Jedermann durch Lasterhaftigkeit seine Glückseligkeit verwirkt und zerstört, so ist er auch durch durch Tugend der Urheber und Beförderer derselben." So urtheilt die unbestechbare Vernunft in jedem Menschen. Denn, wenn nach langen Widerwärtigkeiten und Bedrückungen der Tugendhafte endlich doch seines Lebens froh wird; desgleichen wenn der Lasterhafte nach vielen Triumphen über Tugend und Recht endlich doch in das Schwerdt seiner eignen Bosheit fällt; so segnet jede sittlich gestimmte Seele in solchen Ausgängen die moralische Weltordnung.

Wie ist nun eine solche Verknüpfung des Zustandes der Subjecte mit ihrem Verhalten (der Theilhaftigwerdung des Wohlseyns mit der Würdigkeit desselben) als möglich zu denken?

Allein dadurch, daß das Willensgesetz eines Subjects (das oberste Gesetz der Praxis desselben) zugleich Naturgesetz (oberstes Princip des Daseyns) desselben ist.

Erläuterung. Die Verknüpfung der Glückseligkeit zur Sittlichkeit kann als eine analytische oder synthetische gedacht werden.

1. Analytisch (logisch) würde sie seyn, wenn beide im Begriffe gar nicht von einander unterschieden, folglich im Begriffe der Glückseligkeit schon die Tugend, oder im Begriff der Tugend schon die Glückseligkeit gedacht würde; wenn folglich das Bestreben zur Tugend und die Bewerbung um Wohlseyn nicht zwei verschiedene, sondern ganz identische, von einer und derselben Maxime ausgehende Handlungen wären; so, daß im Bewußtseyn der Tugend auch die Glückseligkeit, oder im Bewußtseyn der Glück-

seligkeit auch die Tugend (als bloße Form der Maxime, sich um jene zu bewerben) enthalten wäre.

Man kann diese Identität auf eine verschiedene Art zu erkünsteln suchen; indem man entweder den Begriff der Glückseligkeit oder den der Tugend zum Grunde legt. Epikur ging vom Gefühle und Bewußtseyn der sinnlichen Bedürfnisse aus; der Stoiker von der practischen Vernunft und ihrer gänzlichen Unabhängigkeit von sinnlichen Bestimmungsgründen. Jenem war die Glückseligkeit, diesem die Sittlichkeit (Tugend, Weisheit) das ganze höchste Gut. Daher lehrte Epikur: Tugend sey nichts anders als die vernünftige Art, sich um Glückseligkeit zu bewerben; mithin tugendhaft seyn eben so viel, als sich seiner auf Glückseligkeit führenden Maxime bewußt seyn. Der Stoiker hingegen lehrte: Glückseligkeit sey nichts anders als das Bewußtseyn des Besitzes der Tugend, mithin in der Sittlichkeit selbst und unmittelbar enthalten. Beide lehrten also, ob sie gleich von verschiedenen Grundbegriffen ausgingen, die Identität der beiden Elemente des höchsten Guts. Der Eine suchte die Tugend in der Glückseligkeitsmaxime, der Andere die Glückseligkeit in der Tugendmaxime.

Allein diese Identität läßt sich durch keine auch noch so feine Begriffenspaltung erkünsteln; vielmehr sind Glückseligkeit und Sittlichkeit zwei ganz verschiedene Elemente, und haben ganz heterogene Triebfedern. Die Begierde nach Wohlseyn wird durchs Gefühl, die Nöthigung zur Sittlichkeit aber durch Vernunft motivirt. Es kann daher Jemand für sein Wohlseyn wirken, auch dessen in einem hohen Grade theilhaftig werden, ohne deshalb tugendhaft zu seyn; desgleichen kann Jemand dem Vernunftgesetz folgsam, und in einem hohen Grade tugendhaft seyn, ohne deshalb glückselig zu seyn. Es gibt Tugendhafte, die nicht glücklich, und Glückliche, die nicht tugendhaft sind.

Analy-

Analytisch kann folglich die Verknüpfung, worauf es hier ankommt, nicht seyn. Findet sie dennoch statt, so muß sie eine synthetische seyn.

2. Synthetisch (real) ist sie aber, wenn beide an sich ungleichartige Bestandtheile des höchsten Guts, sich gegen einander, wie Ursache und Wirkung, verhalten: wenn also entweder das Verlangen nach Glückseligkeit die Bewegursache zur Tugendmaxime oder die Tugendmaxime die wirkende Ursache der Glückseligkeit ist.

a. Das Erste (daß die Maxime der Selbstliebe, mithin das Bestreben nach Glückseligkeit, die Tugend hervorbringe) ist schlechthin unmöglich; weil die Maxime der Selbstliebe ihrer Natur nach darauf ausgeht, alles als bloßes Mittel zu ihrem Zwecke (zur eignen Glückseligkeit) zu behandeln, mithin der sittlichen Denkungsart, d. h. solchen Maximen, welche sich als allgemeine Gesetze behaupten können, gerade das Widerspiel hält. — Die Maxime der eignen Glückseligkeit kann also, im consequenten Verfahren, gar keine Tugend hervorbringen.

b. Das Zweite (daß sittliche Denkungsart die Glückseligkeit ihres Subjects hervorbringe,) ist zwar nicht schlechthin unmöglich, findet aber, so weit unsre Kenntniß reicht, keine völlige Bestätigung; denn der mechanische Gang der Dinge richtet sich nicht nach der sittlichen Beschaffenheit des Handelnden; vielmehr, wer sein Wohlseyn beabsichtigt, kann sich dabei nicht auf seine innere gute Denkungsart gründen; sondern auf seine Geschicklichkeit, die Natur ihren Gesetzen gemäß zu seinen Zwecken zu gebrauchen. In welchem Maße er Verstand und Kraft hat, die Sachen und Menschen zu seinen Absichten zu leiten, in demselben werden sie auch dem Zweck seiner Selbstliebe zusagen. Wie wenig aber der

Mensch hier durch sich selbst vermöge, und wie sehr er hierbei von dem zufälligen Zusammentreffen der, außer aller seiner Kenntniß und Gewalt liegenden Umstände abhänge, zeigt die tägliche Erfahrung; so daß er dem zufolge seine Tugend nicht für die wirkende Ursach seines Wohlseyns halten kann.

Jedoch ist dies nicht schlechthin (in aller Absicht) unmöglich, d. h. es ist kein Widerspruch darin, daß Tugend die Ursache der Glückseligkeit sey, so wie es einen Widerspruch enthielt, daß die Maxime der Selbstsucht Bewegursache der Tugendmaxime seyn sollte.

Nur, so weit unsre Kenntniß reicht, ist die Verknüpfung des Wohlseyns zur Tugend zufällig; d. h. wenn ein Causalverhältniß zwischen beiden Statt findet, so können wir doch das wirksame Princip desselben nicht ergründen. Hieraus folgt aber nicht die Unmöglichkeit eines solchen Princips. Daß aber doch ein solches vorhanden sey, dazu liegt die unzweideutige Anzeige in der Autonomie unsrer vernünftigen Natur selbst.

Erwägen wir nämlich, welche Dignität es sey, die kraft der Vernunftgesetzgebung unsre Maximen haben sollen, so ist es diese, daß sie als Naturgesetze gelten können. Ein Naturgesetz ist aber ein Princip der Nothwendigkeit des Daseyns. Wenn also unsre Maximen die Form einer Natur überhaupt haben sollen, so heißt das so viel, als: sie sollen bei allem, was sie sich zum Object ihrer Wirksamkeit setzen, so verfahren, daß die Art ihres Verfahrens ein Princip der Nothwendigkeit ihres Objects sey, mithin als Regel eines Naturmechanismus auftreten könne. Das Widerspiel einer solchen Maxime ist diejenige Verfahrungsart, welche, wenn sie als Gesetz gedacht wird, die Zerstörung ihres eignen Zwecks mit sich führt.

Sonach wird z. B. die Maxime der Selbstliebe nicht schlechthin verboten, sondern nur eingeschränkt. Und worauf? Darauf, daß sie als Naturgesetz gelten könne, d. h. so zu handeln, daß alle ihre Zwecke mit sich selbst bestehen (sich einander nicht aufreiben) mithin die Art ihrer Bewirkung als ein Princip der Nothwendigkeit ihres Gelingens gedacht, folglich der Natur selbst als eine Regel ihres Mechanismus untergelegt werden könne. — Kurz der Mensch soll überall so handeln, daß er, ob er gleich aus Ideen und mit Freiheit handelt, sich als eine durch ihren Mechanismus sich selbst machende Natur (natura fui, genetrix et conservatrix). Das Wesen einer unsittlichen Handlung hingegen besteht darin, daß ihrer Maxime die Form eines Gesetzes abgeht; geht ihr aber diese ab, so ist sie Princip der Zerstörung ihres eignen Zwecks, und ein Subject, indem es lasterhaft handelt, ist vermöge des Princips seiner Causalität eine sich selbst zerstörende Natur (natura sui destructrix).

Es ist überhaupt Weltgesetz: daß jedes Wesen nur dadurch besteht, daß die Wirkungsart desselben zur Form der Natur stimmt; in wie weit es hiervon ab-

weicht, in so weit arbeitet es an seiner eignen Zerstörung. Ob und wie fern andere Wesen einer gesetzwidrigen Abweichung von dem innern und obersten Princip ihrer Causalität fähig sind, das wissen wir nicht, da wir die Gesetzgebung ihrer Substanz nicht kennen; die Willkühr der Menschen aber ist, weil sie sinnlich und vernünftig motivirt wird, vermögend, entweder die Sinnentriebe oder die Vernunftnöthigung zum obersten Bestimmungsgrund ihrer Causalität zu machen. In wiefern sie nun den blinden Sinnentrieb über das vernünftige Sittenprincip erhebt, handelt sie gesetz- und natur-widrig, arbeitet folglich an ihrer eignen Zerstörung (zwar nicht der Substanz nach, denn diese, als der Grund der Causalität, ist für jede Wirkung derselben unerreichbar, aber doch den positiven Bestimmungen nach, wozu Jene Grund und Gesetz enthält).

Beziehen wir also jenes Weltgesetz auf den Menschen; so steht folgendes fest: „Handlung und Zustand des Menschen verhalten sich wie Ursache und Wirkung. Das gesetzmäßige Verhalten desselben ist die Ursache des Emporkommens und Bestehens aller aus der Natur desselben möglichen Bestimmungen; das gesetzwidrige Verhalten hingegen ist die Ursache der Zerstörung seiner eignen Zwecke, und jedes Glück, welches durch Lasterhaftigkeit gesucht und gewonnen wird, ist nach dem Weltgesetze nichts als ein vorübergehender Schimmer, der sich endlich in sein eignes Widerspiel auflösen muß."

Sonach hat sich jeder Mensch durch sein eignes Verhalten als den Urheber seines Zustandes (seines Glücks und Unglücks) zu betrachten. Die Möglichkeit dieser Verknüpfung beruht darauf, daß das oberste Princip seines Willens zugleich oberstes Princip seiner Natur, mithin er in der Befolgung desselben eine sich selbst machende Natur sey. Die Realität die-

ser Behauptung aber beruht darauf, daß die Autonomie des Willens die Form der Naturgesetzmäßigkeit zum Typus des Sittengesetzes erhebt; mithin deutlich erklärt, daß das Schicksal des Menschen, im Ganzen nichts anders, als der proportionale Erfolg und die reflectirte Erscheinung der Sittlichkeit desselben seyn werde.

Der Satz der alten Moralisten „Handle der Natur gemäß" (naturae convenienter age) ist daher zwar nicht das Princip der Moral, denn dies liegt in der Vernunftnöthigung, aber doch eine aus der Vernunft hervorgehende und für alle unsere Handlungen, in sofern sie sich auf die Natur beziehen, allgemeingültige sittliche Vorschrift. Er ist das Princip, nach welchem die Gesetzmäßigkeit unsrer Handlungen beurtheilt werden muß.

Anmerk. 1. Sehen wir nun auf die Erfahrung, so stimmt sie zwar nicht buchstäblich zu jenem Weltprincip; allein dem Geiste nach, d. h. so weit wir den gesetzmäßigen Erfolg der Handlungen nach ihrem unmittelbaren Zusammenhange mit den Maximen zu erkennen im Stande sind, desto mehr.

Unsittlichkeit bestraft sich natürlicher Weise mit Selbstverachtung im Innern, d. h. mit dem Bewußtseyn der Verunedlung seines Selbsts durch Abweichung von dem obersten Gesetze seiner eignen Natur. Tugend hingegen lohnt sich unmittelbar mit Selbstzufriedenheit, d. h. mit einem negativen Wohlgefallen an seiner eignen Existenz (mit dem Bewußtseyn, den durch seine Selbstständigkeit und Selbstthätigkeit möglichen Bestimmungen keinen Abbruch gethan zu haben).

Aber diese beiden Stücke sind auch die einzigen Folgen, welche unmittelbar mit dem Act der Willkühr zusammenhängen; alle übrigen Folgen uns-

rer Handlungen verlieren sich in ein für uns unerforschliches Gewebe der Natur. Wie eingeschränkt ist hier unsre Erfahrung! Sie reicht nicht über dieses Leben hinaus, und selbst in diesem Leben, wer will urtheilen, ob und in wiefern der jedesmalige Zustand eines Subjects seiner Sittlichkeit proportional sey? Um hierin der Sache angemessen urtheilen zu können, müßten wir das Innere des Menschen nach allem seinen Thun und Leiden, und den Erfolg seiner Praxis nicht nach den ephemeren Erscheinungen dieses Lebens, sondern nach seiner Vollständigkeit in dem unendlichen Daseyn desselben überschauen können. Doch rechtfertigt sich jenes Weltgesetz auch öfters schon vor unsern Augen, und zeigt uns die dem Laster unzertrennlich anhängende Selbstzerstörung in sichtbaren Spuren. Verschwendung macht arm; Ueppigkeit verstumpft die Organe des Genusses; der Geitzige darbt; der Betrüger bringt sich um den Credit; der Lügner verwirkt das Vertrauen u. s. w.

Anmerk. 2. Wenn wir aber auch nicht vollständig einsehen, wie der Erfolg in der Natur der Sittlichkeit unsers Verhaltens entspreche, so thut dieser Mangel an Erkenntniß doch der Gewißheit unsrer Pflicht keinen Abbruch. Was Pflicht sey, können wir in allen Fällen wissen, und wo wir nicht wissen, ob es recht oder unrecht gethan seyn werde, da sollen wir gar nicht handeln. Nur die gesetzwidrige That mit ihren Folgen, nicht aber die Folgen einer gesetzmäßigen That haben wir zu verantworten. Sonach soll Jedermann nur das Gesetz und die Pflicht im Auge heben; genügt er dieser, so darf er über die Folgen unbesorgt seyn. Hinge der Entschluß zur That von der Uebersicht aller Folgen derselben ab, so könnten wir gar nicht handeln, denn Niemand kann die Folgen seiner

That in alle Weiten überschauen. So aber hängt der Entschluß zur That nur davon ab: ob ihre Maxime dem Pflichtgesetze gemäß sey? ein Punkt, über welchen uns die sich selbst richtende Urtheilskraft nie in Zweifel läßt. Da nun jenes Gesetz sich zugleich selbst als Weltprincip ankündigt; so dürfen wir nur ihm anhängen; alles übrige aber der Natur überlassen.

Anmerk. 3. Kant findet in der Pflicht: das höchste in der Welt mögliche Gut (die Sittlichkeit und eine ihr angemessene Glückseligkeit) zu befördern: die Nothwendigkeit, das Daseyn Gottes anzunehmen, weil in dem moralischen Gesetze nicht der mindeste Grund zu einem nothwendigen Zusammenhange zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionirten Glückseligkeit (überhaupt zur Uebereinstimmung der Natur zum ganzen Zwecke und wesentlichen Bestimmungsgrund des Willens der Menschen) anzutreffen sey. — Wenn wir die Natur (das Realprincip aller Existenz) nicht für sich selbst genugsam (sibi sufficiens) halten, so bleibt uns freilich nichts übrig, als eine Zuflucht zum Uebernatürlichen; allein die Unzulänglichkeit der Natur zu irgend einer aus ihr selbst projectirten Wirkung läßt sich durch nichts beweisen. So ist es die (mit der Sinnlichkeit verknüpfte) sittliche Natur, welche eine Proportionalität des Zustandes mit dem Verhalten des Subjects projectirt; aber sie sagt nichts davon, daß sie selbst dieser Ausführung nicht gewachsen sey; sie gibt vielmehr von dem Wie? eine zwar nur allgemeine, aber doch sehr deutliche Erklärung, und widerspricht dadurch der Kantischen Voraussetzung: daß im Moralgesetze nicht der mindeste Grund zu einem Zusammenhange zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit enthalten sey. Denn das Sittengesetz will ja nichts anders, als daß alle unsere Maximen, was ihre durch Natur mögliche Zwecke anbetrifft, die Form der

Naturgesetze haben sollen. Haben sie aber diese, so sind sie Principien der Existenz dessen, was ihr Object ist; mithin der Zusammenstimmung der Natur zu ihrem Zwecke. Wir haben daher im Moralgesetze nicht zunächst diese Anweisung: „eine die Zusammenstimmung der Natur zum Vernunftzwecke vermittelnde, ausserweltliche und übernatürliche Ursache anzunehmen, sondern vielmehr diese: den Grund dieser Zusammenstimmung unmittelbar in die Naturgesetzmäßigkeit unsrer Maximen selbst zu setzen."

Die Autonomie der Vernunft ist zwar allein dasjenige, was von uns unmittelbar erkannt wird, setzt aber doch die Substantialität ihres Subjects nothwendig voraus, und ist demnach nichts anders, als die in der Substanz gegründete Art, wodurch sie sich selbst Gesetz ihrer Causalität ist; die Autonomie ist daher Naturgesetz ihres Subjects, mithin das Princip der Entwickelung aller in seinem Fond liegenden Keime und möglichen positiven Bestimmungen. Die für die Bewirkung dieser positiven Bestimmungen aus der Autonomie hervorgehende Regel ist daher auch keine andere, als die Naturgesetzmäßigkeit überhaupt, mithin so zu handeln, daß sich der Mensch, in wiefern er sich selbst Gesetz ist, als eine sich selbst machende Natur betrachten könne. Dies und nichts anders will die Vernunft damit sagen, wenn sie gebietet, daß unsere Maximen die Dignität der Gesetze haben, und die Form der Natur der Typus zur Beurtheilung aller Gesetz- und Zweckmäßigkeit unsrer Handlungen seyn solle. Handeln wir nun nach der Form der Natur, so ist die Zusammenstimmung derselben zu unserm Zwecke nothwendig.

Wir haben daher gar nicht nöthig, aus der Welt und aus der Natur herauszugehen, um die Zusammenstimmung unsers Schicksals mit unserm Verhalten

als möglich zu denken, da unsere Autonomie selbst das Gelingen aller Zwecke auf die Conformität unsers Verhaltens mit der Form einer Natur einschränkt, d. h. ausdrücklich bestimmt, daß Naturgesetzmäßigkeit das Princip des Bestehens, Naturwidrigkeit aber der Grund der Zerstörung unsers Selbsts sey, mithin jeder nur das in der Natur für seine Existenz erwarten könne, wozu er durch Conformität seines Verhaltens mit ihrer Form den Grund gelegt hat.

Wir können sonach, wenn wir die Autonomie unsrer vernünftigen Natur (das Gegebene und Gewisse) im Auge haben, nicht anders urtheilen, als daß sowohl unsere Unsterblichkeit als auch unser Schicksal, beide, Naturerfolge sind, welche ihren Grund in der Substantialität unsers Wesens selbst haben. — Wie die Natur dieses ihr eignes Project, d. h. dasjenige, wozu sie den Keim, das Gesetz und die Triebfeder so laut durch Autonomie ankündigt, im Fortgang ihrer Zeugungen und auf einer Bahn, deren Tritte mit Leben und Tod gezeichnet sind, ausführen werde, das wissen wir zwar nicht, aber unsre Unwissenheit ist kein Beweis der Ohnmacht der Natur selbst. Denn warum sollte sie, die ein Geschlecht von Vernunftwesen unter unsern Augen werden läßt und erhält, nicht auch vermögend seyn, dieselben Wesen, nicht allein ihrem Daseyn nach zu erhalten, sondern sie auch derjenigen Bestimmung entgegen zu führen, wozu ihre Anlage und ihr Beruf so unverkennbar ist.

Uebrigens ist es hierdurch unverwehrt, sich zur Natur noch ein übernatürliches Wesen hinzuzudenken, dieses zu hypostasiren, zu personificiren, nach der Analogie mit einer practischen Vernunft, als weise, heilig und selig vorzustellen, und an die Existenz desselben zu glauben, nur aus einer angeblichen Unzulänglichkeit der Natur zum moralischen Endzwecke kann dies nicht schulgerecht gefolgert werden; denn, wie gewiß

es auch ist, daß die Vernunft ein Ebenmaß zwischen Sittlichkeit und Schicksal als moralisches Object und Zweck der Welt aufstellt, so unbegründet ist doch die Voraussetzung, daß die Natur an sich selbst diesem Zwecke nicht gewachsen mithin der Zutritt eines übernatürlichen Vermittlers durchaus nothwendig sey. Selbst dieses, daß sich hier das äußere Schicksal nach der innern Denkungsart richten solle, macht jene Voraussetzung nicht nothwendig. Denn die innere Denkungsart bestimmt nicht allein den innern Zustand (im Bewußtseyn der Veredlung oder Verunedlung seines Selbsts) sondern auch den äussern durch die aus ihr quellende äussere That (durch Naturgemäßheit oder Naturwidrigkeit derselben). Gesetzt also, man denkt sich noch zur Natur ein übernatürliches Princip (Gott); so wird man dessen Regierung doch nicht anders zu denken Grund und Anlaß haben, als so, daß die Welt sich kraft ihres Gesetzes und gesetzlichen Mechanismus seinem Willen gemäß selbst ausführt. Denn eine des beständigen Eingriffs und Zutritts ihres übernatürlichen Urhebers bedürfende Weltordnung würde ein der Idee desselben sehr unwürdiges Stückwerk seyn.

Anmerk. 4. Es muß nie aus der Acht gelassen werden, daß die Gültigkeit des Sittengesetzes gar nicht davon abhänge, daß man von der Unsterblichkeit und moralischen Weltordnung Gewißheit habe; denn wenn auch Jemand an diesen beiden Punkten zweifelgläubig würde, so kann er das Pflichtgesetz doch nie verleugnen. Umgekehrt aber ist die Erwartung der persönlichen Fortdauer und des Ebenmaßes zwischen Handlungen und Schicksal gänzlich von der Realität des Pflichtgesetzes abhängig. Wäre es unmöglich, den Anspruch unsrer Autonomie auch im geringsten zweifelhaft zu machen, so wäre alle Aussicht auf Unsterblichkeit und einen moralischen Weltlauf verloren.

Sehen wir demnach vom Pflichtgesetze weg, und wollen unsere Bestimmung aus der Theorie der Natur erspähen, so müssen bei der Mangelhaftigkeit unsrer Naturerkenntniß allerdings Zweifel und Bedenklichkeiten entstehen; fassen wir aber jenes Gesetz nach seiner ganzen Fülle ins Auge, so können wir dem, was aus seiner Anforderung unwidersprechlich folgt, unsern Beifall auch nicht einen Augenblick versagen. Denn eine Natur, welche sich als eine autonomische ankündigt und es auch ist (weil sie autonomisch handelt), dieses aber nur seyn kann, wenn sie durch Selbstständigkeit der Grund ihres Causalgesetzes ist, dennoch für heteronomisch, unselbstständig und vergänglich halten; desgleichen sich des Gesetzes, kraft welches eine Abhängigkeit unsers Schicksals von unserm Verhalten bestimmt wird, deutlich bewußt seyn, und doch eine solche Verknüpfung bezweifeln oder gar verwerfen, das würde der lauteste Widerstreit mit unserm eignen Bewußtseyn seyn. Die Evidenz des Pflichtgesetzes ist also die Grundfeste der Ueberzeugung von der Unsterblichkeit und einer moralischen Weltordnung; nicht aber umgekehrt.

Hieraus ergibt sich denn auch, daß es nicht Pflicht sey, jene beiden Lehrsätze für wahr zu halten; denn eine Pflicht, für wahr zu halten, ist überhaupt ein Unding; sondern daß die Pflicht ein evidenter Grund sey, welcher uns zum Fürwahrhalten derselben im mechanischen Zuge unsers Erkenntnißvermögens nothwendig bestimme.

Anmerk. 5. Sieht man endlich auf die Art der Erkenntniß, welche wir auf diesem Wege von der Unsterblichkeit und dem Daseyn einer moralischen Weltordnung (deren Princip hypostasirt, personificirt und durch physische sowohl als moralische Eigenschaft bestimmt Gott heißt) erwerben, so ist sie nicht Mei-

nung oder Glaube, denn beide Gegenstände sind weder Meinungs- noch Glaubenssachen (res opinabiles vel crédibiles) sondern ein Wissen; denn sie sind entweder Sachen des Wissens (res scibiles) oder gar nichts; aber nicht des unmittelbaren, sondern mittelbaren Wissens. Es ist nämlich ein aus einem unmittelbaren Wissen hervorgehendes und unverweigerliches Fürwahrhalten. Das unmittelbare Wissen aber besteht hier im Bewußtseyn des Pflichtgesetzes; dieses ist Thatsache, nicht Glaubenssache (res facti, non fidei); mit diesem aber hängt das Fürwahrhalten jener beiden Stücke nothwendig zusammen. Was nun mit einem Gewissen nach Denkgesetzen nothwendig zusammenhängt, ist eben so wie dieses, obgleich nur durch dasselbe, mithin mittelbar gewiß.

Unsterblichkeit und sittliche Weltordnung fangen auch erst da an, Sachen der Meinung und des Glaubens zu werden, wenn man, mit Wegsicht von der Moral, theoretisch über sie grübelt, und ihren Beweisgründen in der Physik oder Metaphysik nachgeht. Denn da in diesen kein sicherer Grund und Leitfaden anzutreffen ist, welcher uns auch nur auf dem halben Wege zur Erweisung dessen, wovon uns die Idee vorschwebt, führen könnte; so hat ein jeder hier ein freies Feld, wie zum Annehmen, Meinen und Glauben, so auch zum Verwerfen, Bezweifeln und Unglauben.

Das, was wir uns als die unumgängliche und zureichende Bedingung alles Daseyns denken, ist das Urwesen; man mag darunter nun die Natur selbst oder ein übernatürliches Wesen (die Gottheit) verstehen. Hätte man indessen eine begründete Theorie (nicht bloße Idee) davon, so würde man aus ihr auch ohne Umschweif die Unsterblichkeit unsers Geistes und die Harmonie des Weltlaufs zum sittlichen Verhalten der Weltwesen entnehmen können. Allein das

Daseyn eines solchen Urwesens ist durchaus keines theoretischen (aus der Einsicht des Gegenstandes geschöpften) Beweises fähig; folglich auch die Ableitung der Unsterblichkeit und sittlichen Weltfügung von ihm ganz unmöglich.

Es findet daher aus theoretischen Gründen in Ansehung der gedachten Probleme weder ein Meinen oder Glauben, noch ein Wissen, mithin überhaupt kein Fürwahrhalten in irgend einem Grade Statt.

Sollte ein Wissen Statt finden; so müßte uns das Object der Idee entweder unmittelbar in der Wahrnehmung gegeben werden, oder doch mit irgend einem Wahrgenommenen nach Naturgesetzen zusammenhängen. Das Erste ist selbst mit der Idee widersprechend, denn diese bedeutet eben ein Object, welches alle mögliche Wahrnehmung, die ihrer Natur nach immer beschränkt ist, übersteigt. Das Zweite ist auch unmöglich, weil alles, was mit dem Wahrgenommenen nach Naturgesetzen zusammenhängt, in der Natur befindlich, und als solches ein Object möglicher Wahrnehmung seyn muß; denn was nicht zum Inbegriff der Natur gehört, darauf kann man auch nicht am Leitfaden der Naturgesetze geführt werden. Es gibt daher kein Mittel, uns mit unsrer Theorie aufs Uebernatürliche und Ausserweltliche hinaus zu schwingen, mithin ist auch kein Wissen von demselben möglich.

Vom Wissen unterscheidet sich das Meinen dadurch, daß diesem die Vollständigkeit der Gründe zur Ueberzeugung und Gewißheit abgehen. Man hat hier einige, nur nicht alle (die Gewißheit, als eine Größe, constituirende) Gründe; und die aus diesem Theile der Gründe hervorgehende Erkenntniß heißt Wahrscheinlichkeit. Jede Wahrscheinlichkeit setzt aber voraus, daß die ihr zur Gewißheit fehlenden Gründe ergänzt werden können. Sollen sie aber ergänzt werden können, so müssen sie als Gründe eines und desselben

Urtheils gleichartig seyn, denn sonst würden sie zusammen nicht ein Ganzes (eine Einheit, dergleichen die Gewißheit ist) ausmacheu können. Nun sind aber alle uns gegebene Gründe zur Natur gehörig, und wenn wir dieselben ergänzen wollen, so müssen wir die fehlenden, um der Gleichartigkeit willen in der Natur suchen; indem wir uns aber auf solche Art der Totalität derselben nähern, können wir nie auf etwas Uebernatürliches stoßen. Es ist daher eben so wenig möglich, einen Theil der Gründe als das Ganze derselben zur Behauptung des Uebernatürlichen in der Natur zu finden; folglich findet zu demselben durch theoretische (von den Naturdingen hergenommene) Gründe gar keine Annäherung, mithin auch keine Wahrscheinlichkeit oder ein Meinen in Ansehung desselben Statt.

Alles ändert sich aber, wenn wir die theoretische Speculation aufgeben, und dagegen das practische Gesetz unmittelbar ins Auge fassen; dieses ist unbedingt, und dringt sich als solches der unmittelbaren Erkenntniß desto klärer auf, je mehr wir es mit Ruhe betrachten und sein Ansehn in Zweifel zu ziehen versuchen. Nun gehört doch die Vernunft zur Natur, und ihr Gesetz ist das Gesetz eines Naturdinges. Frägt man nun nach der Beschaffenheit und Bestimmung eines solchen Wesens, desgleichen nach der einer Welt und Ordnung, wovon jenes ein Glied ist, so ist die Antwort aus dem Naturgesetze desselben leicht und klar; ja so bestimmt und unwidersprechlich, daß hier die Rede gar nicht mehr von bloßer Meinung, Glauben, Hypothese und Wahrscheinlichkeit seyn kann; denn, was Gesetz unsrer vernünftigen Natur und ihrer Causalität sey, darüber kann unter allen Menschen, die im Stande sind, sich hierüber verständlich zu fragen, nur eine Stimme und eine Antwort seyn.

B. Vom Sittenreiche.

§. 21.

Alle Vernunftwesen sind schon durch die Idee von sich vereinigt, und machen ein System aus. Denn indem die Vernunft will, daß die Idee eines allgemeinen Gesetzes das Princip ihrer freien Willkühr seyn solle, will sie, daß alle Handlungen der Subjecte aus einer und derselben Idee hervorgehen, mithin Einheit des Willens Aller und Vereinigung Aller unter diesem Willen seyn solle.

Die physische Bedingung aber, unter welcher jene moralische Idee allein Effect haben kann, ist diese, daß die Natur solche Vernunftwesen zusammenbringt, mithin den Fall der Concurrenz und des wechselseitigen Einflusses derselben auf einander gibt.

Reich überhaupt ist ein System von Wesen unter Gesetzen; sind diese Gesetze Principien der Nothwendigkeit des Daseyns (Naturgesetze, Gesetze des Mechanismus), so ist das System der Wesen unter denselben ein Naturreich, sind sie aber Principien der Nothwendigkeit des Handelns (Freiheitsgesetze, Gesetze der Causalität durch selbsterzeugte Ideen), so ist das System solcher Wesen ein Sittenreich.

Ein Sittenreich ist also ein System freier Weltwesen unter Vernunftgesetzen; mithin eine Gemeinschaft von Wesen, deren wechselseitiger Einfluß auf einander durch die Autonomie ihrer Vernunft bedingt und bestimmt ist.

Hieraus entspringt der Begriff einer zwiefachen Weltordnung, der mechanischen und der moralischen. Jene ist die Ordnung der

blindwirkenden Ursachen (nexus causarum effectivus) diese die Ordnung der Endursachen (nexus causarum finalis), d. h. solcher Ursachen, welche durch die Idee von Zwecken und Endzwecken thätig sind.

Das Naturreich ist dem Sittenreiche in der Reihe der Zwecke untergeordnet. Denn jenes begreift die Sachen und Mittel, dieses die Personen und Endzwecke. Wenn es kein Vernunftwesen gäbe, so würde in der teleologischen Schätzung die Welt ohne allen Werth seyn, denn aller Werth der Dinge besteht in der Beziehung derselben, als Mittel, zu einem Endzwecke. Gibt es aber Vernunftwesen, so können diese, da ihre Existenz von nichts als ihrer eignen Idee abhängig ist und sie sich selbst Gesetz (autonomi) sind, nicht als bloße Mittel zu irgend einem höhern Zwecke betrachtet werden, es liegt vielmehr in der bloße Idee von ihnen, daß sie in der Reihe der Dinge die teleologische Ordnung beschließen, d. h. Zwecke an sich sind, gleich wie nun auch alle andere Dinge in Beziehung auf ein System solcher Wesen einen Werth haben können.

Anmerk. Daß Vernunftwesen in Gemeinschaft, d. h. in wechselseitigem Einfluß auf einander stehen, ist Naturbegebenheit (factum phaenomenon s. sensibile); daß sie aber in dieser Gemeinschaft nicht nach dem bloßen Mechanismus der Sinnentriebe auf einander wirken sollen, vielmehr ihre freie Causalität in dieser Gemeinschaft durch die Idee der Allgemeingesetzlichkeit eingeschränkt sey, ist Gesetz und, als solches, Thatsache der Vernunft (factum noumenon s. intelligibile). — Menschen stehen also nicht allein, wie alle Naturwesen, mit einander in Gemeinschaft, und haben das Vermögen wechselseitig von

einan-

einander die Ursachen ihrer Bestimmungen (Zustände, Arten des Seyns) zu seyn, sondern haben auch in ihrer vernünftigen Natur (Persönlichkeit) ein Gesetz, jenen wechselseitigen Einfluß auf die Bedingung einzuschränken, unter welcher ihre Existenz und Zwecke mit einander bestehen und wechselseitig befördert werden.

Vernunftwesen und Sinnenwesen sind also zwar specifisch von einander verschieden; denn jene sind durch Ideen mit Freiheit wirksam; diese befinden sich im Zuge des blinden Mechanismus; beide aber sind Theile eines einzigen, sie alle befassenden Weltsystems; mithin wohl unterschieden, aber doch nicht von einander geschieden (isolirt). Der Mensch unterscheidet sich also zwar von andern Dingen, die bloße Sinnenwesen sind, aber steht doch mit ihnen in einer unzertrennlichen Verknüpfung; ja er selbst, in wiefern er Vernunft und Sinnenwesen ist, macht nicht zwei verschiedene Substanzen aus, sondern beides ist nichts anders, als die Art des Seyns und Wirkens einer und derselben Substanz; denn das Vermögen, durch die Idee eines Gesetzes thätig zu seyn, ist doch das Vermögen einer Substanz, und kann von derselben nie getrennt und für sich allein bestehend gedacht werden. Die Substanz aber ist nicht allein der Grund ihrer Causalität und des Gesetzes derselben, sondern auch die Bedingung aller positiven Bestimmungen an ihr, mithin auch derjenigen, in welchen sie, als Sinnenwesen, organisirt und belebt auftritt; gleichwie sie selbst auch den Grund ihrer Desorganisation, des Ablebens und der Revolution zu einer neuen Art ihres Seyns enthalten muß. Welche Veränderung also auch mit den Subjecten der Vernunft vorhergehen mag, so bleiben sie immer in der Welt, gehören zur Natur und sind nichts anders als Wesen, welche durch die Idee von Gesetzen und Zwecken in der Natur wirksam seyn, und sich dadurch dem Endzwecke ihrer Existenz

(der höchstmöglichen pragmatischen und moralischen Cultur) immer mehr nähern sollen.

Es liegt also in der Natur des Menschen, daß er ein Vernunft- und Sinnenwesen zugleich ist, zum Sitten- und Sinnenreiche zugleich gehört; Glied der moralischen und mechanischen Ordnung der Welt ist, und auf solche Art mit allen Dingen in einer unzertrennlichen Verbindung steht. Was hier logische Trennung (divisio logica) zum Behuf des systematischen Denkens ist, muß nicht für natürliche Scheidung (separatio physica) genommen werden, gleich als wenn die Vernunftwesen ein eignes und getrenntes Reich für sich ausmachten. Vielmehr sind die Vernunftwesen kraft ihrer Natur auch im Mechanism der Welt befangen, und es ist eine und dieselbe Substanz, welche in sich den Grund, wie vernünftig zu seyn, so auch sinnlich zu seyn (organisirt zu werden, zu leben und zu sterben) enthält. So gibt sich uns der Mensch in der Erfahrung; denn hier treten nach dem innern Bewußtseyn eines Jeden nicht zwei Substanzen, sondern nur Eine auf, und anders verstattet es auch selbst unser Erkenntnißvermögen nicht zu denken. Denn, wie der Mensch alles, was er thut und leidet, auf sein Selbst, d. h. auf sich, als ein individuelles und absolutes Subject bezieht, eben so ist es Gesetz seines Erkenntnißvermögens, das Mannigfaltige seiner Bestimmungen nur durch ein einziges ihnen zum Grunde liegendes Substrat als möglich zu denken; ob wir gleich den Grund dieser Einheit (die Substantialität) selbst nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar, nämlich durch die Handlung, erkennen; denn diese allein ist es, durch welche wir auf ein selbständiges Substrat, als die nothwendige Bedingung derselben, hingewiesen werden.

I. Von der moralischen Beurtheilung.

1. Princip der Beurtheilung.

§. 22.

Das Princip der Moral ist die Vernunft durch ihr Gebot „nach Maximen zu handeln, welche zugleich als allgemeine Gesetze gelten können." Das Princip der Beurtheilung des Sittlichen aber, d. h. der Bestimmung, ob eine in der Sinnenwelt mögliche Handlung jenem Princip gemäß sey oder nicht, mithin der Subsumtion des Besondern (der Handlung in concreto) unter das Allgemeine (die Regel in abstracto) ist dieses: „Handle nach Maximen, welche als Gesetze des Naturmechanismus gelten können." Denn alle Handlungen aus Freiheit fallen ihrer Wirkung nach in den Mechanismus der Natur; da nun die Maximen von jenen überhaupt die Dignität der Gesetze haben sollen, so folgt, daß sie, als Eingriffe in den Naturmechanismus, die Dignität der Naturgesetze haben sollen; d. h., man soll sich denken können, daß eine Natur, welcher jene Maxime instinctmäßig zur Regel diente, sich durch dieselbe selbst erhalten und die durch sie möglichen Realitäten hervorbringen würde.

Sonach ist die Naturgesetzmäßigkeit (die Form der Natur) das Princip der Beurtheilung, d. h. der Subsumtion aller Handlungen unter das Sittengesetz der Vernunft.

2. Momente der Beurtheilung.

Die sittliche Beurtheilung hat zuvörderst auf zwei Stücke zu sehen: Erstlich: ob die Idee des

Gesetzes das Motiv (belebende Princip) der Handlung sey; d. h. ob sie innerlich sittlich sey? Zweitens: ob die Maxime der That, mithin die That selbst zur Form eines Gesetzes passe, d. h. ob sie äußerlich sittlich sey? (ob sie legal, gesetzmäßig sey?)

Die Beurtheilung der innern Sittlichkeit (ob und wie viel die bloße Vorstellung des Gesetzes, als Triebfeder, Antheil an der That habe) unterliegt vielen Schwierigkeiten; nicht so die der äußern Sittlichkeit, der bloßen Förmlichkeit (legalitas) der Handlungen.

Was der innere Bewegungsgrund zur Handlung sey, darüber kann nur das eigne Bewußtseyn sich Zeugniß geben. Aber auch selbst dieses kann das Innere nicht so erforschen, daß es die geheimen Einflüsse der Sinnentriebe, des Eigennutzes und Eigendünkels, von dem reinen Antriebe der Gesetzesidee zu scheiden im Stande wäre. Da nun das Sinneninteresse von den Motiven unsrer Handlungen nicht zu trennen ist, so wird das eigne Urtheil über die innere Sittlichkeit und Güte der Handlungen, selbst in dem besten Herzen eines Menschen, nie einen andern Ausspruch thun können als diesen: daß er möglichst bestrebt sey, die reine Idee des Gesetzes zum obersten Bestimmungsgrund seines Handelns zu machen. Sonach wird Jedermann, auch der beste Mensch, sich nie im Besitz der Heiligkeit wähnen, sondern bei einer aufrichtigen und strengen Prüfung seines Verhaltens sich wohl bewußt seyn, daß er im steten Kampf mit den egoistischen Neigungen begriffen und die höchste für ihn erreichbare Stufe der Sittlichkeit in diesem Leben immer nur die sey, in jenem Kampfe nicht unterzuliegen, sondern, durch Vernunft Herr und

Meister seiner Neigungen zu bleiben, d. h. tugendhaft zu seyn.

Die innere Moralität anderer Menschen können wir nicht unmittelbar erkennen; sondern nur durch die Handlungen derselben auf sie einen, obgleich immer sehr unsichern, Schluß machen. Denn das Innere anderer Menschen liegt uns nicht so offen, daß wir den Grad der Macht, mit welchem die Idee des Gesetzes und die Neigungen der Selbstsucht gegen einander kämpfen, genau schätzen könnten. Kein Mensch kann daher über den Grad der innern Sittlichkeit des Andern ein untrügliches Urtheil fällen.

Dagegen kann die äussere Sittlichkeit der Handlungen, sowohl die unsrer eignen als die der Andern, ohne Fehl beurtheilt werden. Denn das, was hier beurtheilt werden soll, ist die That selbst, in sofern sie (ihrer Wirkung nach) ein Object der Anschauung und unmittelbaren Erkenntniß ist. Durch Reflexion über die (intendirte oder schon vollbrachte) That macht man sich einen Begriff von derselben, diesen Begriff denkt man sich als Regel und frägt nun: ob diese, als Gesetz des Naturmechanismus gedacht, ihren eignen Zwecke realisire oder zerstöre.

Anmerk. Den Begriff von der Form der Natur hat ein Jeder in seinem eignen Verstande. Denn man denkt sich darunter weiter nichts, als das innere allgemeine Princip der Dinge, kraft welches sie die Ursachen des Daseyns und Bestehens ihrer Bestimmungen sind. Da nun Jedermann diesen Begriff in sich selbst und bei der Hand hat, so kann er auch sofort alle seine Handlungen an ihm erproben, indem er z. B. bei einer Lüge, einem Betruge, bei einer Gefühllosigkeit gegen die Noth Anderer, beim

Selbstmorde u. s. w. die Frage aufwirft: wie, wenn ein Jeder kraft eines innern Princips seiner Naturcausalität, mithin zufolge eines allgemeinen Mechanismus der Dinge so handelte; würde eine solche Natur wohl mit sich selbst bestehen? Da ist nun klar, daß eine Natur, welche jene Maximen zu Gesetzen ihres Mechanismus hätte, sich sofort selbst zerstören, mithin durch sie keine Natur, sondern das gerade Widerspiel derselben, d. h. etwas Naturwidriges (etwas durch die Form seines Mechanismus sich selbst zernichtendes) seyn würde.

Es ist aber nur die äussere That, welche hiernach beurtheilt wird, nicht der innere Bestimmungsgrund zu derselben; auch sind es nicht die Folgen derselben, welche wir in allen ihren entferntesten Weiten zu anticipiren hätten, denn das vermögen wir nicht, sondern unmittelbar der Begriff der Handlung, mithin die Maxime derselben ist es, welche wir mit der Form einer Natur überhaupt zu vergleichen, und so durch bloße Vernunft (ohne Erfahrung der ins Unendliche gehenden Folgen der That) auszumachen haben, ob die That ihrem bloßen Begriffe nach (welchen wir schon vor dem Begehen derselben haben) als allgemeingesetzlich gedacht mit sich selbst bestehe. So haben wir z. B. nicht nöthig, erst abzuwarten, was geschehen werde, wenn alle Menschen die Maxime haben, sich bei jedem Ueberdruß des Lebens selbst umzubringen, sondern es liegt schon im Begriffe (in der bloßen Maxime) dieser That, daß ein System von Wesen, in deren Mechanismus ein Gesetz (mithin Princip der Nothwendigkeit) der Selbstentleibung liegt, sich selbst zerstören, mithin kraft seines eignen Princips kein System seyn könne. Eben so darf man nicht erst abwarten, was herauskommen werde, wenn alle Menschen lügen; sondern unmittelbar den Begriff der That vor der That mit der

Idee von einer Naturgesetzmäßigkeit überhaupt vergleichen; wo dann klar ist, daß die Lüge als naturgesetzmäßige Handlung sich selbst vernichtet. Denn ist es Naturgesetz, daß alle Menschen lügen (anders sprechen, als sie denken) so ist es auch Naturgesetz, keine Rede für die Bezeichnung der Gedanken zu nehmen; dann kann aber auch Niemand belügen und belogen werden, mithin ist die Lüge eine naturwidrige That. Da aber die Vernunft die Form eines Gesetzes überhaupt zum Princip der Sittlichkeit, die Form einer sich durch ihren Mechanismus selbst erhaltenden und fördernden Natur aber zum Princip der Beurtheilung des Sittlichen aller in die Sinnenwelt fallenden Handlungen macht; so ist jene, wie jede naturwidrige That, auch zugleich vernunftwidrig, d. h. sittlich böse.

Jede Handlung also, deren Maxime als Naturgesetz gelten kann, ist erlaubt; diejenige aber, deren Maxime als Naturgesetz gedacht, ihren eignen Zweck zerstört, ist unerlaubt.

Die Gesetzmäßigkeit (legalitas) ist nur die unumgängliche Bedingung, die Förmlichkeit, der Buchstabe der Sittlichkeit; die Idee des Gesetzes aber, als Triebfeder der Handlung, ist die zureichende Bedingung, das Lebensprincip, der Geist der Sittlichkeit.

Eine Handlung, zu welcher die Idee des Gesetzes die Triebfeder ist, welche also um des Gesetzes willen geschieht, ist sittlich gut; diejenige aber, welche mit dem Bewußtseyn der Gesetzwidrigkeit begangen wird, ist sittlich böse.

Eine Handlung, zu deren Begehung man durch ein Vernunftgesetz verbunden ist, heißt Pflicht; diejenige, zu deren Unterlassung man verbunden ist, heißt pflichtwidrig.

Pflicht überhaupt ist die Materie der Verbindlichkeit, d. h. dasjenige, was nothwendiges Object der Willkühr ist, in sofern sie unter Vernunftgesetzen steht. Die Materie der Verbindlichkeit, mithin die Pflicht, ist entweder eine bedingte, zufällige besondere (unvollkommne); wenn die Fälle dazu erst in den empirischen Verhältnissen des menschlichen Lebens gegeben werden müssen; oder unbedingte, nothwendige, allgemeine (vollkommne) wenn sie aus der bloßen Idee der Menschheit angenöthigt und erkannt wird.

Aus dem bloßen Begriffe der bedingten Pflichten folgt schon, daß sie Ausnahmen verstatten; denn wenn der empirische Fall (mithin die Materie) zu ihnen fehlt, so fällt auch die Verbindlichkeit, d. h. die Vernunftnöthigung zu ihnen weg; desgleichen leuchtet ein, daß sie nur unter der Bedingung Pflichten sind, daß ihre Erfüllung keiner unbedingten Pflicht widerstreitet.

3. Vom Widerstreit der Pflichten.

Widerstreit der Pflichten (collisio officiorum, s. obligationum) würde das Verhältniß zweier Pflichten zu einander seyn, in welchem die Eine derselben die Andere zum Theil oder ganz aufhöbe.

Ein solches Verhältniß widerspricht aber dem Begriffe der Verbindlichkeit und der Pflicht. Denn da dieser Begriff die objectivpractische Nothwendigkeit einer Handlung ausdrückt, und zwei einander entgegengesetzte Regeln nicht zugleich nothwendig seyn können, sondern, wenn es, nach der Einen zu handeln, Pflicht ist, nach der Andern zu handeln nicht allein nicht Pflicht, sondern pflichtwidrig ist, so ist eine Collision der Pflichten, d. h. eine moralische Nothwendigkeit mehrerer zugleich un-

möglichen Handlungen undenkbar (obligationes non colliduntur).

Handlungsregeln (practische Maximen) in sofern sie zur Form des Sittengesetzes zusammenstimmen, sind Gründe der Verpflichtung (rationes obligandi). Solche Regeln können in einem Subjecte verbunden sich einander widerstreiten (einander in der Ausübung wechselseitig Abbruch thun), d. h. es kann Fälle geben, in welchen nach beiden Regeln zu handeln unmöglich ist. Wenn nun zwei solcher Gründe einander widerstreiten, so sagt die practische Philosophie nicht: die stärkere Verbindlichkeit behält die Oberhand (fortior obligatio vincit); sondern: der stärkere Verpflichtungsgrund behält den Platz (fortior obligandi ratio vincit). Der schwächere Verpflichtungsgrund ist im Gegenstoß mit dem stärkern der unzureichende, mithin in diesem Falle nicht verpflichtend (ratio obligandi non obligans, non sufficiens).

Die Scheinbarkeit eines Widerstreits der Pflichten liegt darin, daß wir gewisse Gesetze, als Verpflichtungsgründe, die, jede für sich und isolirt, verbindende Kraft haben, in ihrer Verknüpfung zum System der Pflichtgesetze für beigeordnet halten, da sie doch einander untergeordnet sind. Die Vernunft aber, als das Princip der Einheit und Zusammenstimmung des Mannigfaltigen, bringt dadurch Einstimmung in die verschiedenen Handlungsgesetze, daß sie sie einander unterordnet, und die Eine zur Bedingung der Andern macht. So gilt die Maxime der allgemeinen Menschenliebe unter der Bedingung, daß sie nicht der Maxime der Elternliebe, die Maxime der Elternliebe unter der Bedingung, daß sie nicht der Maxime der Ehrlichkeit widerstreite u. s. w.

Derjenige Grund, welcher in der Ordnung der practischen Gesetze der bedingte ist, ist der

schwächere, niedere, unzureichende; derjenige aber, welcher in eben dieser Ordnung der bedingende ist, ist der stärkere, höhere, zureichende.

Indem nun alle Pflichtgesetze, als solche, eine verbindende Kraft für die Maximen der Willkühr haben, so ist das Princip der Entscheidung für sie in jedem besondern Collisionsfalle der Handlungen: daß die bedingte Regel der sie bedingenden weiche, mithin in diesem Falle gar nicht verpflichtend sey. Wenn sie aber in diesem Falle nicht verpflichtet, so geht aus ihr keine moralische Nothwendigkeit einer That, d. h. eine Pflicht hervor, mithin findet auch keine Collision derselben mit einer andern, aus dem zureichenden Grunde motivirten, Pflicht Statt.

4. Vom Gewissen.

Das moralische Bewußtseyn des Menschen im Acte der Beurtheilung und Zurechnung seiner eignen Maximen und Handlungen nach dem Princip der Sittlichkeit heißt das Gewissen (conscientia); der innere Gerichtshof (forum internum).

1. Das moralische Bewußtseyn beweist sich im Gewissen

a. als practischen Verstand, indem es das Gesetz und die Begriffe gibt, welche sich ursprünglich auf das Begehrungsvermögen beziehen, und denen als solchen (in der bloßen Vorstellung) eine verbindende Kraft anhängt (die Begriffe von dem Erlaubten und Unerlaubten, Guten und Bösen, Pflichtmäßigen und Pflichtwidrigen u. s. w.); d. h. es tritt auf als eine innere gesetzgebende Gewalt.

b. als practische Urtheilskraft; d. h. es bestimmt nicht bloß den Fall, welcher unter dem Gesetze steht (subsumirt das Besondere unter das Allgemeine; eine Function der bloß theoretischen Urtheilskraft), sondern bestimmt auch die moralische Qualität der Handlung in jedem besondern Fall (ob die Handlung in demselben erlaubt oder unerlaubt, gut oder böse, Pflicht oder pflichtwidrig sey); verknüpft also mit der theoretischen Subsumtion die practische, d. h. die Zurechnung (imputatio); hält folglich dem Subjecte in jedem Handlungsfalle die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit, Gutheit oder Bösheit, Gebotenheit oder Verbotenheit, mithin das Schuldig oder Unschuldig der Handlung vor.

c. als practische Vernunft (im engern Sinne); d. h. es zieht die Schlußfolge aus der Beurtheilung nach dem Gesetze, nicht aber bloß theoretisch, indem sie dieselbe als nothwendiges Erkenntniß, sondern practisch, indem sie dieselbe als rechtskräftiges Endurtheil aufstellt, mithin entweder lossprícht oder verdammt.

* * * *

Alles dieses im Innern des Menschen, gleich einem äußern Gerichtshofe (forum externum s. populi) jedoch nur nach der Analogie desselben, um sich die verschiedenen Acte des Bewußtseyns eines und desselben moralischen Subjects verständlicher zu machen. Denn es ist ein und derselbe Mensch, welcher hier gegen sich selbst als Gesetzgeber, Richter und Vollzieher, dabei auch als Klä-

ger und Beklagter, als Anwald und Zeuge auftritt.

2. In Ansehung der Handlungen ist das Gewissen vor der That ein warnendes, nach der That ein richtendes. In beiden Fällen aber verfährt es mit Strenge und Unpartheilichkeit. Es macht daher in jeder Gewissensangelegenheit (causa conscientiam tangens) und in allen Fällen, die für dasselbe gehören (in casibus conscientiae) die äußerste Bedenklichkeit (scrupulositas) zur Pflicht, will diese gar nicht für Kleinigkeitskrämerei (micrologia) gehalten wissen, und daher durchaus nichts, was einmal wahre Uebertretung des Gesetzes ist, wenn es auch noch so geringfügig scheinen möchte, unter dem Titel einer Bagatelle (peccatillum) eingeräumt haben, gleich als wenn es sich um solche Kleinigkeiten nicht bekümmere (minima non curat praetor) und neben ihm noch ein willkührlich sprechender Gewissensrath Statt haben dürfte. Wenn daher doch wider die Warnung des Gewissens gehandelt ist, so findet vor ihm durchaus keine gütliche Beilegung (amicabilis compositio) Statt, sondern alles wird nach der Strenge beurtheilt und abgeurtheilt.

Die Lossprechung vor ihm hat aber auch keine Belohnung (praemium), sondern nur ein Frohseyn nach vorheriger Bangigkeit, mithin ein bloß negatives Wohlseyn, vor dem Gerichte desselben nicht verdammlich befunden zu seyn, zur Folge. Aller moralischer Eigendünkel (arrogantia moralis), als hinge der Pflichterfüllung eine besondere Verdienstlichkeit

an, und sey nicht bloßer schuldiger Gehorsam, ist daher vor dem Gewissen schon sträflich.

3. Das Gewissen ist nichts Erwerbliches, sondern etwas Ursprüngliches, mit der Natur des Menschen Gegebenes, denn es ist die sich ihrem Princip gemäß erweisende moralische Natur selbst. Es kann daher nicht Pflicht seyn, ein Gewissen zu haben, sondern nur auf dasselbe zu hören und es zu cultiviren; denn Jedermann findet sich durch einen innern Richter beobachtet, bedroht und in Respect (in einer mit Furcht verbundenen Achtung) gehalten.

Gewissenlosigkeit ist daher nicht Mangel des Gewissens (defectus, absentia conscientiae); denn wem dieses fehlte, dem fehlte die moralische Gesetzgebung selbst, und für diesen gäbe es dann auch gar keine Pflichten; sondern Mangel der Achtung und des Gehorsams gegen das Gewissen, mithin etwas Selbstzugezogenes und Zurechnungsfähiges.

4. Das Gewissen gestattet, wenn es aufs Handeln ankommt, keine Zweifelhaftigkeit. Ihm gemäß soll vielmehr vor jeder That völlig evident und gewiß seyn, ob sie recht oder unrecht sey, nach der Regel: nichts zu thun auf die Gefahr, daß es unrecht sey (quod dubitas, ne feceris. Plin).

Das Bewußtseyn also, daß eine Handlung, die man unternehmen will, recht sey, ist unbedingte (unmittelbar aus der Anforderung des Gewissens ergehende) Pflicht; Ob eine Handlung überhaupt, desgleichen,

was in jedem besondern Falle recht oder unrecht sey, dies gehört für die theoretische Urtheilskraft, und für diese kann es Fälle geben, wo man zweifelhaft bleibt; aber es ist auch nicht unbedingt nothwendig, von allen möglichen Handlungen zu wissen, ob sie recht oder unrecht sind; nur die Kenntniß, daß diejenige Handlung, welche ich unternehmen will, recht sey, ist unbedingte Pflicht. Hierüber darf ich also nicht bloß meinen und glauben, sondern soll völlige Gewißheit haben; es soll folglich in der ganzen Sphäre meines Bewußtseyns nichts vorkommen, was mir die That bedenklich macht. Es kann also Jemand zweifelhaft seyn, ob eine That recht oder unrecht sey; aber das Gewissen hält ob dem Gewissen (Unzweifelhaften). Darüber aber, ob ich die erforderliche Beurtheilung meiner Handlung mit aller Behutsamkeit übernommen habe, ob in der ganzen Sphäre meines Bewußtseyns etwas vorkomme, was mir dieselbe bedenklich mache, ist kein Zweifel und keine Ungewißheit möglich. Mehr verlangt aber auch das Gewissen nicht; vielmehr ist derjenige, welcher sich bewußt ist, nur dem Zuge seines Gewissens zu folgen, eben der Gewissenhafte.

Anmerk. 1. Es gibt daher kein zweifelndes oder gar irrendes Gewissen. Zweifel und Irrthum findet nur in der Theorie Statt. So kann ich etwas nicht wissen (Mangel der Erkenntniß); es können mir die Gründe der Entscheidung fehlen (Zweifel); ich kann das Unwahre für wahr halten (Irrthum); allein ob ich weiß oder nicht, zweifle oder nicht, für wahr halte oder nicht, darüber ist weder Unwissenheit, noch Zweifel, noch Irrthum möglich. Nach diesem, was

gewiß ist, imputirt aber das Gewissen, mithin kann es nicht zweifeln oder irren. Das Gewissen, als das sich selbst richtende Bewußtseyn, entscheidet unwillkührlich und unvermeidlich. Zur Imputation des Gewissen werden die Kenntniß der Gesetzgebung und der Begriff der (unter sie zu subsumirenden) That vorausgesetzt, denn ohne jene würde keine Verbindlichkeit und ohne diesen keine That möglich seyn. Sind aber beide gegeben, so verrichtet die Urtheilskraft ihr Geschäft in der Anerkennung der Uebereinstimmung oder des Widerstreits des Begriffs (als der Regel des Thuns) mit dem Gesetze. Indem dies aber theoretisch geschieht, fügt das Gewissen die Imputation und das Endurtheil unwillkührlich hinzu. Sollte auch dieses irren können, so würde das so viel sagen, als: es wäre möglich, daß es seinem ursprünglichen Princip der Verbindlichkeit zuwider imputire und aburtheile (losspreche und verdamme). Wie nun die moralische, sich im Gewissen erweisende Natur nicht von ihren Gesetzen abweichen kann, sondern ihnen zufolge ein untrügliches Gericht hält, so ist auch kein Irrthum in dem möglich, was sich zufolge dieses innern Gerichts in unserm Bewußtseyn vorfindet:

Wenn aber hierin kein Irrthum möglich ist, so findet auch keine Entschuldigung aus diesem Grunde Statt. Denn wie lange sich Jemand noch die Möglichkeit denkt, daß seine That unrecht sey, ist er schon durch sein Gewissen gehalten, sie nicht zu begehen. Dahin gehört z. B. aller Glaubenszwang, alles Ketzergericht und jede Belegung der Irrgläubigen mit bürgerlichen Strafen; unter dem Vorgeben, man wolle Gott und der Welt dadurch einen Dienst thun, und, wenn man hierin auch unrecht thue, so irre sich nur das Gewissen; aber dieses irrt, wie niemals, so auch hier nicht, sondern erklärt ein solches Verfahren geradezu für Gewissenlosigkeit, weil der Heuchler sich wohl be-

wußt seyn muß, daß er nicht gewiß wisse, ob solche Gewaltthätigkeiten auch recht seyn mögen; mithin sie unterlassen soll.

Anmerk. 2. Der Maxime der Gewissenhaftigkeit (nie zur That zu schreiten, ohne die Ueberzeugung zu haben, daß sie recht sey, mithin in diesem Punkte sich der strengsten Lauterkeit und Aufrichtigkeit gegen sich selbst zu befleißigen) steht der Probabilismus entgegen, d. h. der Grundsatz: daß die bloße Meinung, eine Handlung könne wohl recht seyn, schon hinreichend sey, sie zu unternehmen. Dahin gehört auch die Glaubensmaxime aus dem Grunde der Sicherheit (argumentum a tuto): es sey rathsam, lieber zu viel als zu wenig zu glauben; denn was man mehr thue, als man schuldig sey, schade wenigstens nicht, könne aber vielleicht gar wohl helfen. Daher die Sophisterei: „Ist es wahr, was ich in Glaubenssachen bekenne, so hab' ichs getroffen; ist es nicht wahr, so habe ich bloß etwas Ueberflüssiges geglaubt, was mir nur beschwerlich, an sich aber doch nichts Unerlaubtes war." — Lauter Verkehrung moralischer Grundsätze und fruchtlose Schikane gegen den klaren Ausspruch des Gewissens. Denn, wer sich so entschuldigt, klagt sich zugleich selbst an, und kann die Unredlichkeit, welche er in Bekenntnissen und Handlungen zum Grundsatze macht, nicht verbergen.

Wenn man handeln will, so soll man nicht glauben, sondern wissen, ob es recht oder unrecht sey; denn auf die Gefahr, daß man unrecht thun könne, zur That schreiten, ist selbst schon unrecht und gewissenlos. — Glauben kann man nicht, was man will, sondern wozu man durch Gründe, und zwar Erkenntnißgründe (durch kein anderes Interesse, es sey, von welcher Art es wolle), bestimmt wird. Wer da sagt: er wolle lieber zu viel, als zu wenig glauben,

der

der glaubt wirklich nicht, und stellt sich schon durch seine Rede als einen Heuchler und Lügner dar. Alle Glaubenshelden, wie ritterlich sie auch gegen die (nach ihrem Vorgeben) Irrgläubigen kämpfen, würden doch gewaltig vor sich selbst erschrecken, wenn sie für die Wahrheit der von ihnen so leidenschaftlich verfochtenen Glaubensartickel ihre zeitliche und ewige Wohlfahrt einsetzen sollten.

Die Eintheilung des Gewissens in ein weites und enges widerspricht dem Begriffe des Gewissens. Denn dieses macht in allem, was die Pflicht betrifft, die äußerste Bedenklichkeit zur Pflicht, und erklärt ein weites Gewissen, d. h. ein solches, welches für geringfügig gehaltene Uebertretungen verzeihlich finden soll, für wahre Gewissenlosigkeit. Es ist hier nicht das Gewissen, sondern eine sophistisirende Neigung, welche die strengen Anforderungen des Gewissens zu umgehen und ihre Unsittlichkeit durch eine vorgebliche Nachsichtigkeit des innern Richters zu beschönigen sucht.

In moralischen Angelegenheiten ist selbst Peinlichkeit lobenswerth und Pflicht; sie muß aber nicht mit der moralischen Pedanterei und Kleinigkeitskrämerei, an sich erlaubte Handlungen für bedenklich, und gleichgültige Dinge für Pflichten auszugeben, verwechselt werden.

Was man gutes oder böses Gewissen (conscientia boni vel mali) nennt, ist eigentlich die Folge aus der Lossprechung oder Verdammung desselben. Was ein ruhiges oder unruhiges, frohes oder ängstliches Gewissen sey, läßt sich aus dem Vorigen leicht verstehen. Es bezeichnet dies die Folge der Gewissensacte auf den innern Gemüthszustand; je nachdem es rechtfertigt oder entschuldigt. Gewissensscrupel ist die dunkle Vorstellung eines der Ueberzeugung, daß eine Handlung recht sey, widerstehenden Grundes. Daß das Gewissen schlafe, kann eben

so wenig gesagt werden, als daß es irrig oder falsch sey; denn das Gewissen ist nichts anders, als die moralische Natur im Acte ihrer Gesetzgebung, Zurechnung und Aburtheilung; dieser Act, als solcher, kann ohne Widerspruch nicht als schlafend gedacht werden, wohl aber kann der Mensch sich gegen die Anforderung des Gewissens in einem, dem Schlafe analogischen Zustande befinden, wenn er jene gegen die Ansprüche seiner Neigungen nicht aufkommen läßt, daher ihm auch dieser Schlaf zugerechnet wird, welches nicht geschehen könnte, wenn das Gewissen selbst schliefe, d. h., sich durch seinen Act selbst abspannte, und schlaff (passiv) würde.

5. Von der Zurechnung.

1. Zurechnen heißt: urtheilen, daß Jemand Urheber (freie Ursache, causa libera) einer Handlung sey. Man urtheilt also nicht bloß, daß einer gehandelt habe (der innere Grund der Wirklichkeit einer Begebenheit sey) sondern frei, d. h. im Bewußtseyn seiner Unabhängigkeit vom Mechanismus, aber seiner Abhängigkeit von der Autonomie der Vernunft durch selbsterzeugte Begriffe gehandelt habe; mithin seine Handlung eine That sey.

Anm. Handlung ist das Verhältniß des Subjects zu einer Begebenheit, in sofern es der innere Grund der Wirklichkeit derselben ist. That ist diejenige Handlung, von welcher das Subject durch die Freiheit seiner Willkühr die Ursache, mithin die erste und unbedingte (eine Begebenheit von selbst, sponte, anfangende Ursache, d. h. der Urheber ist. Nur solche Handlungen stehen unter dem Gesetze der Verbindlichkeit, d. h. sie sind abhängig von dem Gesetze der Freiheit. Person ist dasjenige Subject, dessen Hand-

lungen zurechnungsfähig sind, welches folglich in seinen Acten frei vom Mechanismus, aber gebunden durch die Autonomie seiner vernünftigen Natur ist. Sache ist jedes belebte oder leblose Ding, welches der Freiheit der Willkühr ermangelt, mithin keiner Zurechnung fähig ist. Alle Sachen sind bloß brauchbare Objecte für die freie Willkühr, und wenn diese in Ansehung des physisch-möglichen Gebrauchs derselben moralisch eingeschränkt ist, so kann diese Einschränkung nicht von den Sachen ausgehen; denn diese haben keinen durch die Idee des Gesetzes überhaupt (sich und Andere) verbindenden Willen, sondern allein von den Personen, denn diese sind durch eine ihnen ursprünglich inwohnende Gesetzgebung die Urheber alle activen und passiven Verpflichtung (sie verpflichten und werden verpflichtet).

2. Die Zurechnung ist entweder bloß schätzend (arbitraria, dijudicatoria) oder zugleich richtend, rechtskräftig (valida, judicatoria).

Diejenige (physische oder moralische) Person, welche die Befugniß hat, nicht bloß zu schätzen (arbiter, brabeuta) sondern rechtskräftig zuzurechnen, heißt der Richter oder Gerichtshof (judex, forum). Der Richter ist entweder ein innerer (judex internus, forum internum) oder ein äußerer (judex externus, forum externum, s. populi). Der innere Richter ist das Gewissen, d. h. das sich selbst richtende moralische Bewußtseyn. Der äußere Richter ist der durch den Gesammtwillen des Volks errichtete Gerichtshof.

Das Gewissen erstreckt sich auf alle, sowohl innere als äußere Acte der Willkühr und richtet sowohl die Triebfeder zur That, als

die That selbst. Der äußere Richter richtet nicht die Maximen und Triebfedern, sondern bloß die That und zwar nur nach ihrem Verhältnisse zum Rechtsgesetze. Er entscheidet und imputirt die äußere Gesetzmäßigkeit oder Gesetzwidrigkeit.

3. Was Jemand nur gerade dem Gesetze angemessen thut, ist Schuldigkeit (debitum); was Jemand pflichtmäßig mehr thut, als wozu er nach dem Gesetze gezwungen werden kann, ist Verdienst, Verdienstlichkeit (meritum). Alle Pflicht, als solche, ist vor dem Gesetze schuldige (keine verdienstliche) Pflicht. (officium debiti, non meriti); denn der Mensch ist dem Gesetze als einem an sich heiligen und unverletzlichen Gesetze verbunden (lex sancta, inviolabilis); d. h. er kann ihm nur genügen, sich nicht um dasselbe verdient machen, und durch keinen Act der Erfüllung von demselben entbunden (quitt) werden. Was daher der Mensch auch im Geheiß desselben thun, und wie nahe er auch der allseitigen und vollständigen Anforderung desselben kommen mag, so hat er doch nie mehr als seine Schuldigkeit gethan.

Aber eben das, was im Verhältniß zum Gesetze immer nur schuldige Pflicht ist, kann doch im Verhältniß zu den Subjecten desselben entweder schuldige oder verdienstliche Pflicht seyn. Denn eben die gesetzgebende Vernunft, welche auf ihrem Throne nur gesetzgebend ist, lauter Rechte hat, unter keiner Verbindlichkeit steht, und deshalb alle Pflichten gegen sich als schuldige Pflichten vorstellt, will doch nicht, daß alle von ihr gebo-

tene Pflichten des Menschen gegen den Menschen als schuldige angesehen werden sollen. Verdienst ist also nur ein Vorzug der Moralität in Vergleichung mit andern Menschen, was ihre moralische Gesinnung anbetrifft.

Die schuldige Pflicht ist entweder die gegen sich selbst nach dem innern, weiten, Rechte (officium juris interni, s. lati) z. B. nicht zu lügen, nicht zu kriechen, nicht zu geitzen, oder die gegen Andere, nach dem äussern, engen Rechte (officium juris externi, s. stricti); wozu also ein äußerer Zwang möglich ist.

Schuldige Pflicht gegen Andere ist daher diejenige, deren Beobachtung die Verbindlichkeit derselben nicht zur Folge hat. Verdienstliche Pflicht gegen Andere ist aber diejenige, durch deren Leistung diese zugleich verpflichtet werden.

Was Jemand weniger thut, als dem Gesetze angemessen ist, ist moralische Verschuldung (demeritum, culpa); entweder gegen sich selbst oder gegen Andere.

Eine dem Sittengesetze überhaupt (dem Rechts- oder Tugendgesetze) angemessene That heißt recht (rectum s. legi conveniens). Was nach dem innern Gesetze recht ist, heißt Tugend (honestum), was nach dem äußern Gesetze (Rechtsgesetze in enger Bedeutung, jus strictum) recht ist, heißt gerecht (justum). Eine dem Sittengesetze überhaupt nicht angemessene, d. h. pflichtwidrige That heißt unrecht (minus rectum, illicitum). Was nach dem innern Gesetze unrecht ist, heißt Untugend (inhonestum); was nach dem äussern Gesetze unrecht ist, heißt ungerecht (injustum);

Jede pflichtwidrige That heißt Uebertretung (peccatum, reatus). Die Uebertretung geschieht entweder mit oder ohne Bewußtseyn, daß sie Uebertretung sey; jene ist vorsetzliche, diese unvorsetzliche Uebertretung. Die unvorsetzliche Uebertretung ist entweder zurechnungsfähig (imputabilis) oder nicht. Nichtzurechnungsfähig ist eine Uebertretung, wenn das Subject nicht frei handelte, d. h. wenn es nicht durch den Begriff von der That die unbedingte Ursache derselben ist. Zurechnungsfähig ist (nicht allein eine vorsetzliche, sondern auch) eine unvorsetzliche Uebertretung, wenn das Subject durch Freiheit die Ursache seines unfreien Zustandes ist, z. B. der Betrunkenheit, der Unwissenheit in dem was recht oder unrecht ist; denn das Gesetz will, daß man auch den Zustand, in welchem man Seiner nicht mächtig ist, so viel möglich vermeiden soll. Daher wird auch die vermeidliche und selbstverschuldete Unwissenheit in dem, was Recht und Pflicht ist, zugerechnet. Denn es ist zwar nicht unbedingt nothwendig, daß man alles weiß, was recht oder unrecht sey; aber von derjenigen That, welche man unternehmen will, soll man dies wissen.

Eine unvorsetzliche, aber doch zurechnungsfähige Uebertretung, ist bloße Verschuldung (culpa, demeritum) eine vorsetzliche Uebertretung aber ist Verbrechen (dolus). Die vorsetzliche Uebertretung, welche zum Grundsatze geworden ist, heißt Laster (scelus).

Die Erfüllung einer verdienstlichen Pflicht heißt Tugendhandlung (honeste factum). Die Stärke des Vorsatzes in Erfüllung einer solchen Pflicht heißt Tugend (virtus); die

Schwäche des Vorsatzes in der Erfüllung derselben heißt **Untugend** (Mangel an Tugend, (defectus virtutis).

Die Erfüllung einer Tugendpflicht ist etwas Positives = +a (Verdienstlichkeit); die Nichterfüllung derselben ist etwas Negatives, bloßer moralischer Unwerth = o (Unverdienstlichkeit defectus meriti). Das Widerspiel der Tugend ist auch etwas Positives = — a. Die Unterlassung der Tugendpflichten kann nicht als Laster angesehen werden, es sey denn, daß es Grundsatz sey, sich jenen nicht zu fügen; dann aber ist der positiven Maxime = +a (tugendhaft zu seyn:) eine andere positive Maxime = — a entgegengesetzt, mithin nicht bloßer moralischer Mangel.

Die Erfüllung einer schuldigen Pflicht kann auch tugendhaft seyn, z. B. wenn man sich das Recht zum Zweck macht, und die Rechtspflichten aus bloßer Achtung gegen das Gesetz beobachtet; welches eine Tugendpflicht ist. Allein darum wird die schuldige Pflicht an sich doch keine verdienstliche.

4. Die moralische Wirkung einer verdienstlichen That ist **Belohnung** (praemium). Diese ist entweder eine **innere**, eine über die bloße Zufriedenheit mit sich selbst nie herausgehende (bloß negative) moralische Lust, mit welcher das Bewußtseyn der Tugend sich selbst lohnt; oder eine **äussere**, rechtliche (von einem äussern Gerichtshofe zu ertheilende). Diese findet aber nur Statt, in sofern sie, als im Gesetz verheissene Belohnung, die Bewegursache der verdienstlichen That war.

Anmerk. Da alle Pflicht relativ auf das Gesetz nie anders als Schuldigkeit vorgestellt werden kann, indem der Mensch seiner Verbindlichkeit nie los werden kann, auch nie mehr thun kann, als das Gesetz erfordert, denn es erfordert alles, was möglich ist: so entspringt aus keiner Handlung des Menschen vor dem Gesetze ein Rechtsanspruch auf Belohnung; z. B. auf Glückseligkeit, obgleich aus der Tugend die sittliche Empfänglichkeit (Nichtunwürdigkeit) derselben entspringt. Gesetzt also: Glückseligkeit sey die Bestimmung gewisser Vernunftwesen, und würde ihnen einst zu Theil; so würden sie dieselbe noch nur als gütige Vergeltung (repensio benefica) nicht aber als Erfolg aus einem Rechtsanspruche zu beurtheilen haben; mithin, wenn sie nicht erfolgte, dies nicht als Läsion ihres Rechts betrachten können; denn die gültige Vergeitung steht zur That in keinem Rechtsverhältnisse.

Die moralische Wirkung einer Verschuldung ist Strafe (poena); sie ist entweder eine innere (Gewissensqual) durch Verwerflichkeit und Verurtheilung vor seinem eignen Gewissen, oder eine äussere (rechtliche), ein zur rechtswidrigen That von dem äussern Gerichtshof verhängtes physisches Uebel.

5. Die Zurechnung kann in objectiver und subjectiver Hinsicht erwogen werden. In der erstern Hinsicht erwägt man, was zugerechnet werden könne, in der zweiten, welcher Grad der Zurechnungsfähigkeit bei dem Subjecte Statt habe.

a. Die guten oder schlimmen Folgen einer schuldigen Handlung; desgleichen die Folgen der Unterlassung einer verdienstlichen Handlung

können dem Subjecte nicht zugerechnet werden (modus imputationis tollens).

Die guten Folgen einer verdienstlichen; die schlimmen Folgen einer unrechtmäßigen Handlung können dem Subjecte zugerechnet werden (modus imputationis ponens).

Anmerk. Wenn Jemand seine Schuldigkeit thut oder eine (nicht schuldige, sondern bloß) verdienstliche Handlung unterläßt, so mögen die Folgen davon schlimm oder gut seyn; das hat er nicht zu verantworten. Wenn Jemand aber eine verdienstliche That begeht, so können ihm die guten; und wenn er eine unrechtmäßige That verübt, so können ihm die schlimmen Folgen zugerechnet werden.

b. Subjectiv ist der Grad der Zurechnungsfähigkeit (imputabilitatis) der Handlungen nach der Größe der Hindernisse, welche dabei überwunden werden müssen, zu schätzen. Die Hindernisse einer Handlung sind aber entweder sinnlich oder sittlich. Jene beruhen auf der Stärke der Naturtriebe und Neigungen, diese auf dem Gebote der Vernunft und der Pflichtvorstellung.

Je größer die Naturhindernisse (der Sinnlichkeit); je kleiner das moralische Hinderniß (der Pflicht) ist, desto mehr wird die gute That zum Verdienst angerechnet, z. B. wenn Einer einen ganz fremden Menschen mit eigner beträchtlicher Aufopferung aus großer Noth rettet.

Je kleiner hingegen das Naturhinderniß; je größer das Hinderniß aus Gründen der Pflicht ist, desto mehr wird die Uebertretung zugerechnet. Z. B. wenn Jemand an

einem nahen Blutsverwandten um eines geringen Vortheils willen der strengen Pflicht zum Trotze einen Mord verübt.

Der Gemüthszustand also, ob Jemand die That im Affect oder mit ruhiger Ueberlegung verübt habe, machen in der Zurechnung einen Unterschied, der von Folgen ist.

Anmerk. Die Freiheit der Willkühr ist die Bedingung der Möglichkeit der Zurechnung. Sie besteht darin, daß der Mensch das Vermögen hat, durch Vernunft allen sinnlichen Antrieben, in sofern sie Hindernisse der Pflicht sind, zu widerstehen. Dies Vermögen ist ursprünglich, offenbart sich durch die That im Bewußtseyn, und jeder hat es, welcher nur seines Verstandes mächtig (mündig, nicht blödsinnig, gestörtes Gemüths u. s. w.) ist. Mancher sucht sich zwar zuweilen zu überreden, er könne der Pflicht nicht folgen, allein dies ist nichts als Unredlichkeit gegen sich selbst, welche sich bald aufdeckt, wenn man sich nur aufrichtig prüft, ob man das Vermögen habe, seiner sinnlichen Triebe, Affecten und Leidenschaften Meister zu werden oder nicht. Nie kann uns eine Pflicht vorkommen, wo wir uns bewußt wären, der ihr im Innern widerstrebenden Motive nicht Herr seyn zu können. Denn eine Pflicht, welche zu erfüllen, physisch unmöglich wäre, ist keine Pflicht (ultra posse nemo obligatur).

Affecten und Neigungen haben bei verschiedenen Menschen einen verschiedenen Grad, und dieser macht auch einen Unterschied in dem Grade der Zurechnungsfähigkeit; allein kein Grad der Affecten ist so groß, daß er nicht überwunden werden könnte. Wie groß also auch der Grad der Affecten (des Zorns, der Furcht u. s. w.) seyn mag, so ist doch jede durch sie verübte gesetzwidrige That imputabel.

Anhang
zur Grundlage der Sittenlehre überhaupt.

Ob eine Erweiterung der Erkenntniß in theoretischer Absicht durch die Moral möglich und nothwendig sey?

Diese Erweiterung kann entweder die Kenntnisse unsers Selbsts oder die der Dinge außer uns, und von diesen wiederum entweder die der Welt selbst oder die des Urgrundes derselben betreffen; so daß auf diesem Wege eine Bereicherung der Psychologie, Kosmologie und Theologie gewonnen würde.

a. Wie weit führt uns unser theoretisches Erkenntnißvermögen durch sich selbst?

Das Resultat aus der Prüfung unsers theoretischen Erkenntnißvermögens ist, daß wir vermittelst desselben nicht über die Natur hinaus können. Metaphysik ist daher nicht ein Inbegriff von Kenntnissen des Uebernatürlichen, sondern ein Inbegriff von Begriffen und Sätzen, welche die Grundbegriffe und Grundsätze des Natürlichen ausmachen. Diese schöpfen wir aus der Natur unsers Erkenntnißvermögens selbst; sie sind die Elemente und Bedingungen, unter welchen überhaupt etwas erkannt werden kann. Sie liegen daher jeder Erkenntniß,

auch der gemeinsten, zum Grunde, und, wie sie jede Erkenntniß wirklicher Dinge erst möglich machen, so sind sie auch nur im Gebiete der Natur von Gebrauch und Anwendung.

Die Vernunft ist durch ihre formale Function die Schöpferin einer ihr eigenthümlichen Idee, nämlich der Idee des Unbedingten. Durch Verknüpfung derselben mit den Elementarbegriffen der Natur entspringen die näher bestimmten Grund-Ideen von einem unbedingten Subjecte (Substanz) von einem Inbegriffe aller Dinge (Weltall) und von dem Urwesen derselben (Gott).

Diese, wie andere Ideen, sind auf eine leichte Art gebildet, aber unser Bewußtseyn gibt kein Object zu denselben. Niemand kann sich rühmen, ein Etwas in oder durch sein Bewußtseyn zu haben, wovon er sagen könnte „dies ist unbedingtselbstständig; dies ist der absolute Inbegriff aller Dinge, dies der Urgrund von Allem u. s. w.“ Wer aufrichtig gegen sich selbst seyn will, muß sich gestehen, daß alles, was er als Object zu diesen Ideen hinzuthut, nichts als ein Gemächsel seiner Einbildungskraft, welches er beliebig setzen und aufheben, so und anders ausmahlen kann. Alle Mittel, welche Sophisten und Priester ersonnen haben, von diesen Ideen eine Brücke zu ihren Objecten zu schlagen, sind untauglich und befriedigen nicht die nüchterne (gesunde) Vernunft, weder die schlichte, noch die zur Speculation abgerichtete. Es ist auch nicht zu hoffen, daß hier je neue Entdeckungen gemacht werden, denn Niemand kann das Unmögliche möglich machen. Es ist aber unmöglich, durch irgend einen Gebrauch seiner Erkenntnißkräfte die Bedingungen und Schranken derselben zu durchbrechen und in Ansehung des Objectiven weiter zu gehen, als die Sphäre des Bewußtseyns reicht.

Indem also alle genannte Ideen zwar ihre völlige logische Gültigkeit haben; so fehlt es ihnen doch ganz an der objectiven.

Ob die Vernunft durch Bildung solcher Ideen einen widersinnigen Auftritt gebe, ist hier nicht der Ort zu untersuchen. Nur so viel bemerken wir, daß das Interesse der Speculation vollkommen durch die Ideen, als solche, befriedigt werden kann. Denn ihre Absicht ist nicht, mit ihnen ins Uebernatürliche zu schwärmen, sondern an ihrer Leitung die Natur zu erforschen.

b. Wodurch werden uns gewisse Ideen eigentlich interessant?

Unter allen Ideen, welche durch Vernunft gebildet werden, sind es vorzüglich die von der Selbstständigkeit unsers Subjects, von der Freiheit unsrer Causalität und von dem Urwesen aller Dinge, welche ein bleibendes Interesse für den Menschen haben. Das Interesse aber, welches wir an ihnen nehmen, ist zunächst kein theoretisches, gleich als wenn uns, wenn sie keine Objecte hätten, das Feld der Erweiterung unsrer Erkenntniß beschränkt wäre, und wir das Studium unsers Selbsts und der Welt überhaupt aufgeben müßten. Jedermann muß sich vielmehr gestehen, daß es ihm und der ganzen jetzigen und künftigen Generation nie an Stoff und Gelegenheit fehlen könne, seine Theorie von sich und der Welt ins Unendliche zu bereichern. Ja im Gegentheil, wenn wir uns selbst bis zu einem Unbedingtletzten durchschaut und das All der Dinge umfaßt hätten, so würde dieses Ende alles Erkennens unsrer rastlosen Forschbegierde nicht anders als mißfällig seyn können. Es ist aber ein practisches Interesse, welches wir an jenen Ideen nehmen. Denn sie gelten für unser Handeln und haben für unsere Willkühr eine verbindende Kraft. Meine Forschung in diesem Leben wird nicht

gehemmt, wenn mein Selbst auch nicht selbstständig, meine Willkühr auch nicht frei ist, und es auch kein den Naturlauf znr Sittlichkeit einigendes Princip gibt, aber mit meinen Grundsätzen des Verhaltens und der ihnen anhaftenden Vernunftnöthigung (verbindenden Kraft) geriethe ich in den lautesten Widerstreit, wenn ich Gründe hätte, jene Ideen für bloße Chimären und ein Spielwerk der sich amüsirenden Speculation zu halten. Wer sich nicht für unbedingt selbstständig (und deshalb für unsterblich) und nicht für frei (und deshalb für zurechnungsfähig) hält, wer endlich keine Einstimmung seines Schicksals mit seiner Moralität annimmt, muß als ein ächter Libertin alle Gerechtigkeit und Tugend für Gängelwerk der Einfalt halten, und den Genius seiner Selbstsucht allein zum Führer wählen.

Nun möchte man zwar sagen: „Warum nicht? da wir doch einmal von der Objectivität jener Ideen so gar nichts wissen." Allein hiergegen empört sich wiederum das moralische Bewußtseyn so laut und so stark, daß alle Versuche einer vernünftelnden Selbstliebe nichts gegen die Gewalt desselben vermögen.

Sonach ist es das Sittengesetz selbst und allein, welches uns jene Ideen interessant macht und ihnen, was auch immer die Speculation in Ansehung ihrer Objectivität ausrichten oder nicht ausrichten mag, ihre practische Realität unwidersprechlich sichert.

c. Worin besteht nun diese practische Realität?

Darin, daß wir an jenen Ideen, bloß durch die Vorstellung derselben, verpflichtende Regeln für unsre Willkühr haben. Sie sind Gesetze des Handelns. Also

1. Jeder Mensch ist kraft seiner Vernunft gehalten, die Idee der Persönlichkeit (der absoluten Selbstständigkeit, mithin der Unveränderlichkeit seines Selbsts, folglich der Unsterblichkeit) zum Princip

seines Verhaltens zu machen; mithin die Menschheit in seiner Person und der Person Anderer als Zweck an sich und Endzweck alles Seyns zu betrachten, und demnach stets so zu handeln, daß seine Maxime als Gesetz für ein System ewiger und unsterblicher Wesen gelten könne.

Alle wahrhaft moralische Grundsätze gehen von dieser erhabenen Idee aus. Der Gesetzgeber eines Staats muß die Ewigkeit des rechtlichen Gemeinwesens bei allen seinen Gesetzen, Anordnungen und Ausführuugen im Auge haben, wie auch Friedrich II. schon richtig bemerkte. Kein Mensch kann seine Handlungsmaxime durch das bloße Sinnen-Interesse des engen und kurzen Erdenlebens beschränken ohne sich selbst verächtlich in seinen eigenen Augen zu werden; vielmehr soll die erste und letzte seiner Handlungen immer so geeignet seyn, daß ihre Maximen als ein Gesetz für die Ewigkeit gelten könne.

Wenn also gleich alle Menschen sterblich sind und sterben, so soll doch kein Mensch den Begriff der Sterblichkeit zur Regel seines Lebens machen, wie z. B. in dem Motto: ede, bibe, lude, post mortem nulla voluptas.

2. Jeder Mensch ist gehalten, die Idee der unbedingten Causalität, d. h. Freiheit zum Princip seines Verhaltens zu machen; er soll sich folglich als den Urheber seiner Maximen und Handlungen betrachten; soll sich deshalb alle seine Handlungen zurechnen, und wissen, daß er für jede seiner Thaten verantwortlich sey.

Mag also immerhin die Willkühr des Menschen dem Mechanismus der Sinnentriebe bloß gestellt, ja der Mensch selbst, als Sinnenwesen, in diesem Mechanismus befangen, und was seine physische Ausführungen in der Welt anbetrifft, durch tau-

senderlei Hindernisse beschränkt seyn, so ist doch sein innerer Wille nur von sich selbst und seinem eignen Gesetze abhängig, und was dieser nur immer beschließen und thun mag, das soll als von ihm selbstthätig beschlossen und gethan beurtheilt werden.

3. Jeder Mensch ist endlich gehalten, das Gesetz seiner Vernunft und den Zweck, welchen sie vorschreibt, für unbedingt zu achten. Es kann nichts vorkommen und erdacht werden, was innerlich als Triebfeder der Willkühr erwogen die Pflichtvorstellung überwöge. Und wenn die schauderhafteste Naturscene im Prospect einer Pflichterfüllung stünde, so dürfte sie den Menschen nicht von seinem Gehorsam gegen das Gesetz zurückschrecken (si fractus illabatur orbis, inpavidum ferient ruinae. Hor.). Denn es ist hier nicht die Frage: was der schwache Mensch thun werde, sondern was er kraft eines durch sittliche Grundsätze gestählten Muths thun solle.

Daß es heilige Pflicht sey, das Vernunftgesetz als das oberste Gesetz der Welt und als das unbedingt belebende Princip (den Geist) alles Wollens und Thuns immerdar und überall anzuerkennen und zu befolgen, und daß ihm der letzte wie der erste Lebenshauch geweiht seyn solle, dies ist über Alles klar und evident.

Diese verpflichtende Allgewalt des Gesetzes suchen wir uns nun analogisch zu verständlichen; stellen sie uns in Folge der Maschinerie unsers Erkenntnißvermögens als ein von uns getrenntes und verschiedenes Etwas vor und tragen sie logisch aus uns hinaus, ob sie gleich real genommen, nichts anders ist, als die sich uns ankündigende eigne moralische Natur; hypostasiren und personificiren sie, und eignen ihr alle Prädikate zu, welche aus der Idee eines oberst gesetzgebenden Willens hervorgehen. Wir den-

denken uns demnach ein heiliges, weises, gerechtes, schöpferisches, das Naturreich zum Sittenreich verknüpfendes, ewiges, allerrealestes, selbstständiges, unbedingtursachliches, das Daseyn und die Gemeinschaft aller Wesen begründendes, nothwendiges, allgegenwärtiges Wesen u. s. w. Das Gesetz der Vernunft wird nun als der Wille eines solchen Wesens gedacht, d. h. man stellt sich vor, daß dasselbe eben die verbindende Kraft habe, welches es nur immer haben könnte, wenn es aus der unmittelbaren und anschaulichen Gegenwart eines solchen Wesens entnommen würde. Das Pflichtgesetz aber mit solchen Augen betrachten und demselben mit solcher Ehrfurcht begegnen, ist nicht etwa willkührlich und beliebig, sondern nothwendig und selbst Pflicht.

Mithin, was es auch immer mit unsrer Theorie und Vorstellungsart für eine Bewandniß haben mag, so ist die Verbindlichkeit aus der Idee eines göttlichen Willens zu handeln unwidersprechlich.

d. Wo finden diese Ideen ihr Gebiet und das Feld ihrer Anwendung.

Nichts ist diesen Ideen, die ursprünglich practisch sind, mehr fremd, als mit ihnen eine Lustreise der Speculation anstellen zu wollen. Sie sind unmittelbar gesetzgebend für die Willkühr und verbinden dieselbe für ihren irdischen Lebenspfad. Hier ist es, wo sie Macht haben und von Einfluß seyn wollen. Hier ist es, wo wir verpflichtet sind, aus der Idee der Persönlichkeit, mithin immer so zu handeln, daß die Menschheit (in eigner oder anderer Person) immer als Endzweck der Welt geachtet werde; desgleichen aus der Idee der Freiheit, mithin so zu handeln, daß wir die Verantwortung uns-

rer Thaten auf uns nehmen können; endlich das Sittengesetz als das oberste Gesetz der Welt zu achten, mithin der Heiligkeit und Oberherrlichkeit desselben, gleich einem göttlichen Willen, zu huldigen, und sich im Gehorsam gegen dasselbe als den Urheber seines sittlichen Werths und natürlichen Zustandes zu betrachten, nach der Regel: „Was der Mensch säet, das wird er erndten."

Man soll daher nicht wähnen, als wenn erst ein Zustand kommen müsse, wo jene Ideen in ihrer völlig verbindenden Kraft erst aufträten, sondern sie gelten jetzt und gegenwärtig und mehr, wie sie den Menschen jetzt verpflichten, können sie ihn in keinem noch zukünftigen Zeitpunkt seiner Existenz verpflichten.

Bescheidet sich nun der Mensch, durch eine müßige Speculation nicht über die Sphäre seiner Praxis hinaus zu schwärmen, so hat er an dem Pflichtgesetze alles, was zu seiner dermaligen Bestimmung erforderlich ist. Er entwürdige also nur seine Person und Freiheit nicht, gehe dem Zwecke nach, welcher ihm durch das Weltgesetz, das zugleich Gesetz seiner sittlichen Natur ist, angeregt wird, handele also nach solchen Grundsätzen, vermöge welcher er sich selbst als eine Natur denken kann; thue dies in jedem Augenblick des gegenwärtigen Lebens: so kann er der Zukunft, die ein Kind der Gegenwart ist, getrost entgegen sehen.

e. Vom Primat der practischen Vernunft.

Es ist nur eine Vernunft; diese Eine erweist sich aber in einer zwiefachen Function, durch regulative Ideen für die Theorie der Natur und durch legislative Ideen für die Praxis der Willkühr. In jeder Function sind die aus ihr quellenden Ideen die höchsten Regeln und Leitsterne, allein das Ziel, welches sie der Speculation vorschreibt, ist durch diese in keinem Zeitpunkt zu erreichen, denn das Unbedingte der Dinge kann kein Object für unsre

Erkentnniß werden; dagegen ist das, was sie durch ihre practische Legislation als Pflicht vorschreibt, auch stets und in jedem Augenblick ausführbar; denn, was nicht ausführbar ist, dazu ist man auch nicht verpflichtet.

Indessen wenn nun eben wegen des Mangels und der Beschränktheit der Theorie bei Jemanden Zweifel und Bedenklichkeiten entstehen, nicht sowohl darüber, was in jedem vorliegenden Falle seine Pflicht sey, sondern über dasjenige, wozu als vollenderem Endzwecke des Sittenreichs hinzuwirken, Pflicht überhaupt ist, so entsteht die Frage: welches hier, da es auf Entschließung und Handlung ankommt, entscheidend sey? Ob die Bedenklichkeiten wegen der theoretischen Möglichkeit eines solchen Zwecks (und der zu ihm erforderlichen Bedingungen) oder das unbedenkliche Pflichtgesetz für die Praxis der Willkühr?

Hier hat nun die practische Vernunft den Vorzug. Denn ihr Gesetz ist gewiß und die Verbindlichkeit unter demselben unwidersprechlich; dagegen sind alle Bedenklichkeiten und Zweifel, welche man aus der Theorie der Welt gegen die reale Möglichkeit des moralischen Endzwecks, gegen die Selbstständigkeit und Freiheit sittlicher Weltwesen, gleichwie gegen den Einklang des Naturlaufs zum sittlichen Werth der Subjecte, erhebt, nur Bedenklichkeiten und Zweifel, d. h. Stimmungen des Erkenntnißvermögens, in welchen wir uns des Abgangs der Einsicht und Gründe zu einem entscheidenden Urtheile bewußt sind; keinesweges aber der positiven Erkenntniß der Unmöglichkeit desjenigen, was practisch nothwendig ist.

Das Primat der practischen Vernunft im Verhältniß zur Theorie besteht also zwar nicht darin, daß Jene die Theorie selbst ergänzt, denn das vermag und will sie nicht, sondern darin, daß sie alle theoretische Bedenklichkeiten und Zweifel practisch unwirksam macht. Was also auch Jemand gegen die reale Möglichkeit der Fort-

dauer seiner Selbstständigkeit unter allem Wechsel der Bestimmungen (des Lebens und Sterbens), der Freiheit der Willkühr mitten im Nexus des mechanischen Naturlaufs, des Einklangs der Schicksale zum sittlichen Werth der Personen nach einem obersten Weltprincip vorzubringen weiß, und wie wankelmüthig er auch zuweilen bei dem anscheinenden Contrast der wirklichen Erfahrung mit dem nicht minder klaren Beruf der moralischen Natur werden mag, so ist dies alles, in sofern es auf Entschluß und That ankommt, gegen das Machtgebot der Vernunft wie nichts zu achten.

f. Ob die practische Entscheidung der Vernunft für eine theoretische Erweiterung zu nehmen sey?

Die practische Vernunft schlägt durch ihre oberherrliche Legislation alle theoretischen Bedenklichkeiten darnieder, aber nur in sofern, als es aufs Handeln ankommt: denn dem Pflichtgesetze soll alles geweiht seyn, was in der Willkühr des Menschen steht, selbst die empirische Bedingung der Befolgung desselben, das Leben; denn dieses hat nur einen Werth, in sofern es Mittel zum Vernunftzwecke ist; kann die Erhaltung desselben daher nicht mit der Beobachtung der Pflicht bestehen, so soll es lieber aufgegeben, und jeder schandvollen That selbst der Tod vorgezogen werden.

Aber die Bedenklichkeiten, in sofern sie das Resultat einer aufrichtigen und besonnenen Ueberlegung sind, werden dadurch nicht aufgehoben; denn die sittliche Gesetzgebung will den gesetzlichen Lauf des theoretischen Erkenntnißvermögens keinesweges stören, noch weniger ihre practische Entscheidung auf jeden Fall der That für eine Ergänzung der Mängel in der Theorie geltend machen.

Und das kann sie auch nicht. Denn eine Theorie kann nur durch theoretische Erkenntnißgründe ergänzt wer-

den. Es ist daher nicht damit geholfen, daß man die Objectivität irgend einer Idee wünscht, oder sich bewußt ist, diese Idee zur Regel seines Thuns machen zu sollen, sondern das Object muß selbst auf irgend eine Weise gegeben werden, wenn die Idee davon zur objectiven Wahrheit erhoben werden soll.

Wie unwidersprechlich also auch das Primat der practischen Vernunft ist, wenn es auf Gesetzgebung und Verpflichtung für die That ankommt, so wird durch sie doch die Theorie, als solche, nicht im mindesten erweitert, und die Ideen von der Unsterblichkeit, Freiheit und einer sittlichen Weltordnung bleiben, theoretisch erwogen, immer nur Ideen, d. h. Begriffe, deren theoretische Realität für alle menschliche Erkenntniß unerweislich ist.

g. Ob es erlaubt sey, sich den Mangel seiner Theorie zu verhehlen?

Es ist ein merkwürdiger Auftritt im menschlichen Leben, daß alle Denker dem Beweise der theoretischen Realität jener interessanten Ideen stets nachgegangen und alle Undenker sich mit einem blinden Glauben an dieselbe begnügt haben, indessen doch einen jeden sein eignes Bewußtseyn leicht belehren muß, daß er nichts weniger als eine wahre Einsicht und Erkenntniß davon habe und haben könne. Denn hätte irgend Einer hiervon die erforderliche Kenntniß, und wäre es nur dem Menschen möglich, sie je zu erringen, so müßte sie nach so vielen ernstlichen Untersuchungen und bei dem lebhaften Interesse, welches sie bei sich führt, längst erworben, und aller Streit darüber beendigt seyn. Das Interesse für die Realität jener Ideen mag aber so groß seyn, als es immer will, so kann sich doch Niemand verhehlen, daß er die Gegenstände derselben beliebig setzen und aufheben könne, mithin kein objectiver Grund da sey, welcher ihn zu dem Einen oder Andern ausschließlich nöthige; dies

dies müßte aber doch seyn, wenn er mit seiner Behauptung vor sich selbst bestehen wollte.

Wie nun? soll man hierin aufrichtig gegen sich selbst und die Welt seyn? Nichts ist wohl klärer als dieses. Denn Aufrichtigkeit und Redlichkeit ist unbedingte Pflicht, und die Anhänglichkeit an die Gesetzgebung der Vernunft kann sich nimmermehr dadurch beweisen, daß man ihr zu Gefallen eine Erkenntniß vorheuchelt, deren Abwesenheit sich jeder ohne Fehl bewußt ist und werden kann. Es verräth vielmehr ein Mißtrauen in die moralische Gesetzgebung selbst, daß man ihr nur dann und unter der Bedingung huldigen zu können meint, wenn man, außer der Klarheit, mit welcher sie sich für das Verhalten ankündigt, auch noch eine überschwengliche Theorie besitzt; gleich als wenn nicht die Heiligkeit des Gesetzes, sondern die Größe und Tiefe der Naturkenntniß entschiede, was Pflicht oder pflichtwidrig sey.

Zwar erhebt hier die sich so nennende Weltklugheit mächtig das Wort und will über die Frage: was nützlich oder schädlich sey? alle andere verstummend machen. Allein wie sehr dies auch dem ephemeren Interesse schmeicheln mag, so läßt sich doch dadurch weder die Natur unsers Erkenntnißvermögens noch das Gesetz der Pflicht wegvernünfteln. Wahrheit und Pflicht geht über alles. Und wenn es einmal nicht wahr ist, daß man über gewisse Probleme zur objectiven Einsicht und Entscheidung kommen kann, so ist es auch Pflicht, diesen Mangel der Theorie nicht zu verhehlen. Wenn die Wahrheit laut, wenigstens nicht entstellt wird; so geschieht etwas, was ganz in der Ordnung der Natur ist: denn es ist ja Naturfolge, daß wir in der Theorie über jene Probleme nicht weiter kommen können; wenn man, wo diese Frage gethan wird, nicht heuchelt, sondern vielmehr ehrlich und offen seine Unkenntniß gesteht; so geschieht etwas, das ganz in der Ordnung des Sittenreichs ist: denn es ist ja Pflicht, sich und Andere nicht zu be-

lügen. Wer will nun behaupten, daß, wenn so etwas geschieht, dies Schaden und Unordnung in die natürliche und sittliche Ordnung der Welt bringe? Was im Zusammenhange mit den Dingen und ihrem Verlaufe auf alle Zukunft schaden oder nützen werde, das weiß Niemand gewiß; daß es aber unsittlich und unerlaubt sey, das Ungewisse für gewiß auszugeben, und der Wahrheit in den Weg zu treten, weiß Jedermann.

Es ist unbedingte Pflicht, keine Kenntniß zu heucheln, wo man sich des Abgangs derselben bewußt ist, mithin auch unbedingte Pflicht, sich die Unerforschlichkeit derjenigen Objecte zu gestehen, deren Ideen in practischer Absicht so interessant sind, und welche grade durch die bloße Vorstellung ihrer, als Ideen, gesetzgebend und zureichende Motive des Verhaltens seyn wollen.

h. Ob es nöthig sey, eine überschwengliche Theorie zu besitzen, oder ob nicht vielmehr ein genaues Ebenmaß zwischen dem theoretischen Erkenntnißvermögen und der practischen Gesetzgebung sichtbar sey?

Die theoretische Vernunft erzeugt Ideen, um durch sie, da sie keine Objecte in der Sphäre unsers Bewußtseyns haben können, unsere Forschuug innerhalb der Sphäre dieses Bewußtseyns zu beleben und zu regeln. Wir sollen mit ihnen nicht den Boden der Erfahrung verlassen, und in dem gegenstandlosen Felde der Phantasie herumschwärmen, vielmehr unter ihrer Leitung das Buch der Natur, für welche wir geeigenschaftet, und welche für uns gegeben ist, studiren. Diese zu überspringen, vermögen und bedürfen wir nicht, denn sie ist so groß und reichhaltig für uns, daß es dem längsten Leben und allen Generationen der Menschheit nie an Einladung und Stoff zum Nachforschen und Erkenntnißerwerbe fehlen kann. Wie uns die Ideen ins Unendliche richten, so hat die Nach-

forschung in der Natur kein Ziel. Ja es würde für unser Erkenntnißvermögen selbst in theoretischer Absicht gar nicht einmal zweckmäßig seyn, wenn ihm die Objecte jener Ideen gegeben würden, denn mit ihnen würde die Forschung auch ihr Ende erreicht haben, und sonach ein unthätiger Stillstand in der Erweiterung der Erkenntniß eintreten. Geht aber das Studium ins Unendliche, so erreicht es nie das Ende, hat sich also immer eines neuen Gewinns und einer neuen Belebung zu erfreuen.

So bringt es die dermalige Beschaffenheit unsers Erkenntnißvermögens mit sich, und so bietet sich ihm auch die Natur dar. Wer es anders will, verkennt jenes, wie diese, und scheint es nur auf Ruhe und Faulheit anzulegen. Wo die Nachforschung ins Unendliche geht, da müssen sich auch immer neue Probleme hervorthun, wo aber das Forschungsvermögen selbst ihm angestammte Schranken hat, da müssen sich auch solche Probleme hervorthun, deren Lösung ins Unmögliche fällt; Unwissenheit, Ungewißheit, Bedenklichkeiten und Zweifel sind das unzertrennliche Loos einer beschränkten Erkenntnißkraft in einigen Stücken, wie sehr sie auch in andern Stücken die Stufe der Erkenntniß, Gewißheit und Ueberzeugung erklimmt.

Wenn aber dieser Zustand des Schwebens zwischen Schatten und Licht, zwischen Unwissenheit und Erkenntniß, zwischen Zweifel und Gewißheit des beständigen Ausgehens aus dem Einen und des Uebergehens zum Andern zur Natur der Subjecte gehört, so muß es auch für dieselbe als zweckmäßig beurtheilt werden, und gesetzt, gewisse an sich interessante Ideen könnten vermöge dieser Natur nie eine theoretische Gegenständlichkeit gewinnen; so muß dieser Mangel für die Endbestimmung des Subjects nothwendig und förderlich seyn. Und dies dürfte wohl der Fall mit den Ideen der Unsterblichkeit und des Princips der Einheit des Schicksals mit den Sitten seyn.

Laßt uns sehen, ob unsere Erkenntnißkraft nach dem, was sie vermag und nicht vermag, mithin wie sie ist, nicht grade dem höchsten moralischen Zwecke angemessen sey?

Sittliche Vervollkommnung, als Wirkung eigner That, ist der unbedingte Zweck, welcher uns aufgegeben wird; die oberste Bedingung derselben aber besteht darin, daß die Pflicht um der Pflicht willen erfüllt werde. Soll dies möglich seyn, so muß in der Menge der Gründe, welche durch die Vorstellung den Willen zur That bestimmen können, durchaus keiner seyn, welcher innerlich (im subjectiven Vorstellen) der Pflichtvorstellung an Bewegkraft überlegen wäre; so daß, gesetzt: die Pflichtvorstellung wäre subjectiv nicht zureichend, den Willen zur That zu bestimmen, würde vielmehr, wie oft der Fall ist, dem Sinnenreitze nachgesetzt, doch das Subject wegen anderer Vorstellungen nicht umhin könnte, sich in den Schranken der Pflicht zu halten. Dies würde aber der Fall seyn, wenn Unsterblichkeit (die ewige Fortdauer des Subjects) und Gott (als thätiges Princip der Ausführung des Sittengesetzes) theoretisch erkannte Objecte wären.

Denn dann würde die Ewigkeit und mit ihr die Allheit der Folgen jeder gesetzwidrigen That; desgleichen die Gottheit und mit ihr die unwiderstehlich verfügende Allmacht, hehr und furchtbar anschaulich vor uns stehen, und diese Vorstellungen würden innerlich von solcher Bewegkraft seyn, daß sie jeden Anreitz zur Gesetzesübertretung unausbleiblich darnieder schlügen. Dann aber würde Furcht und Hoffnung, wo nicht den alleinigen, so doch den überwiegenden Antheil an der Gesetzmäßigkeit des Handelns haben. Die Folge davon wäre, daß zwar alle Handlungen der Menschen gesetzmäßig, keine derselben aber aus bloßer Achtung für das Gesetz geschehen würde. Hiermit würde aber die schönste Zierde der moralischen Welt, reine Tugend und uninteressirte Sittlichkeit verlohren seyn.

Nach dem wirklichen Verhältniß des theoretischen Vermögens zum sittlichen Zweck ist es aber ganz anders.

Niemand blickt in die Ewigkeit, Niemand ergründet die Natur bis zum Urwesen; ja Niemand hat aus seinem objectiven Bewußtseyn auch nur die geringste Ahnung hiervon. Denn in der That alles Ursprünglichbewußte (dem Begriffe von ihm Voraufgehende) ist entweder Datum des Erkennens, oder des Gefühls, oder endlich des Begehrens; wie lange nun auch der Verstand auf das innerhalb dieser Sphäre der objectiven Apperception Gegebene reflectiren möchte, so würde er doch nimmermehr daraus auch nur den Gedanken von jenen Objecten gewinnen können. Erst wenn die Vernunft erwacht, und aus ihrem Fond die Idee des Unbedingten schafft, entspringen durch Anknüpfung gedachter Idee an das Bedingte des Objectivbewußten die Ideen von dem Zeitlichunbedingten, Unbedingtselbstständigen, Unsterblichen, von dem Urwesen, Wesen aller Wesen, von der Einheit des Schicksals und der Sitten unter einem einigenden Princip u. s. w.

Theoretisch ist aber mit diesen Ideen nichts weiter anzufangen, als das, wozu sie uns anleiten; nämlich: keine Zeit für die letzte, keine Bestimmung für selbstständig, keine Substanz, die wir erkennen, für die unbedingte, kein Wesen für das Urwesen zu halten, überhaupt in der Erforschung der Dinge sich keine Grenze zu setzen, sondern unablässig immer weiter vorzudringen, und so zur Mannigfaltigkeit die höchstmögliche Einheit, und zu dieser wiederum die höchstmögliche Mannigfaltigkeit der Erkenntnisse zu gewinnen.

Aber eben diese ideenschöpferische Vernunft tritt nun auch als Gesetzgeberin für die Willkühr auf, und verbindet diese, jene Ideen, und sonach auch die Idee der Ewigkeit und Gottheit zu Maximen ihrer Praxis zu machen. Dadurch entspringt für diese Ideen ein ganz anderes Interesse und eine ganz andere Bestimmung. Sie

sind nämlich in dieser Qualität gar nicht mehr speculativ, um etwa an ihrer Leitung die Natur oder gar das Uebernatürliche zu erforschen, sondern practisch, um durch sie Gesetz und Norm des Verhaltens zu haben.

Weil ihnen nun, als bloßen Ideen, schon die verbindende Kraft anhaftet, und wenn sie ihnen nicht selbst und ursprünglich anhinge, es auch gar kein verbindendes und verpflichtendes Princip gäbe; weil sie durch sich selbst Achtung einflößen, und wenn sie das nicht thäten, es überall nichts gäbe, was diese Achtung abnöthigte: so ist auch das möglich, was die höchste moralische Forderung und Zierde vernünftiger Wesen ist, Handlung aus Ideen, um der Ideen willen, Befolgung des Gesetzes um des Gesetzes willen, überhaupt reine Sittlichkeit und ächte Tugend.

Denn in der That, wenn man dem nachforscht, was uns ursprünglich und in letzter Instanz eine gewisse Verhaltungsart mit so großer Würde und einem so heiligen Ernst annöthigt, so ist es doch nichts anders, als die Vernunft durch ihre Gesetzesidee selbst.

Die Gegenstände dieser Ideen werden uns auch erst dann und darum so wichtig, wenn und weil die Ideen, als solche, von so über alles verpflichtender Kraft sind *). Denn nun sollen wir ihnen gemäß handeln, wir sollen ihnen alles Sinnen- Interesse, was nicht mit ihnen besteht, zum Opfer bringen, sollen durch sie Ursachen einer Wirklichkeit in der Welt, ja so weit es in unsrer Macht steht, einer ihnen conformen Weltordnung selbst seyn.

Bei so bewandten Umständen würden wir uns in dem unseligsten Gedränge befinden, wenn schon der Ge-

*) Die Naturforschung und Theorie leidet gar nicht darunter, daß sie jene Ideen nicht realisiren kann; es ist ihr vielmehr förderſam, denn ihr Fortschritt und Wachsthum ins Unendliche würde nicht möglich seyn, wenn sie das Unbedingte im Objecte selbst anschauete.

danke, daß jene Ideen doch wohl theoretisch-objective Gültigkeit haben könnten, widersprechend wäre; welches aber nicht der Fall ist, oder, falls dieser Gedanke zwar widerspruchsfrei wäre, wenn doch die Nichtgegenständlichkeit desselben erwiesen wäre; denn, da doch die Pflicht nicht aufhörte heilig zu seyn, so würde der moralische Anspruch, als etwas Gewisses, mit der Ungereimtheit oder doch erwiesenen Gegenstandlosigkeit des Gedankens verglichen, ein unheilbares Widerspiel in jedem, auch dem besten Herzen, hervorbringen und unterhalten. Da aber der Gedanke selbst sich nicht widerspricht, seine Nichtgegenständlichkeit auch auf keine Weise erweislich ist, so behält das der Pflicht geweihte Gemüth ein offnes Feld zur Annahme desjenigen, was es als theoretische Bedingung der Gültigkeit seines Gesetzes und Zweckes zu denken genöthigt wird.

Was aber die theoretische Objectivität selbst anbetrifft, so ist es, um mit seiner Pflicht in innerer und allseitiger Einstimmung zu seyn, nicht nothwendig, daß man sie erkenne, welches unmöglich ist, sondern nur, daß sie sey, wir mögen das Daseyn derselben erkennen oder nicht.

Für diese Wahrheit (theoretische Gegenständlichkeit) der Unsterblichkeit und des sittlichen Weltprincips dürfen wir nun nur einen Grund haben, welcher uns zur Annahme und Behauptung derselben eben so mechanisch zieht und nöthigt, wie wenn sie selbst in der Anschauung gegründet wäre; und dieser Grund ist das Pflichtgesetz selbst. Dieses steht uns erstlich für sich selbst, denn es ist evidente Thatsache des Bewußtseyns, es steht aber auch zweitens für alles das, was theoretisch-nothwendige Bedingung seiner Machthabung und Praxis ist. Sonach ist die Leugnung des Daseyns absolut selbstständiger (unsterblicher) Wesen und eines sittlichen Weltprincips in ihrer Consequenz mit der Leugnung des Sittengesetzes einerlei.

Die Abhängigkeit der Behauptung aber, daß man unsterblich, und daß ein Gott sey, von der Evidenz des Sittengesetzes ist von der größten Wichtigkeit; denn dadurch ist das, was durch ein unbedingtes Gesetz als das edelste der Menschheit zum Zweck gemacht wird, reine Sittlichkeit und ächte Tugend, allein möglich; gleichwie es auch nur das der Tugend wahrhaft geweihte Herz interessiren kann, daß es unter einem moralischen Weltregimente unsterblich sey. Denn wer die Pflicht nicht achtet, vielmehr ein Sclave seiner Affecten und Leidenschaften ist, der kann, indem ihm das sittliche Licht seine von ihm vernachläßigte Bestimmung erblicken läßt, die Objectivität jener Ideen nicht wünschen, sondern ihr nur mit bangem Herzen entgegen sehen.

* * * *

Nach diesen Erörterungen muß die Zweckmäßigkeit unsers theoretischen Erkenntnißvermögens zu unsrer practischen Bestimmung vollkommen einleuchten.

1. Unser Erkenntnißvermögen des Objectiven hat seine Schranken, innerhalb der Grenzen desselben aber geht die Forschung ins Unendliche.

2. Das Unendliche und Unbedingte liegt ausserhalb der Grenze und Sphäre unsers Erkennens, nur die Ideen davon sind uns vergönnt, uud diese spornen uns an, in unsrer Forschung nie zu ruhen, noch weniger irgend ein erreichtes Ziel für das Ende aller Erkenntniß zu halten.

3. Was wir aber schlechthin (absolute) nicht erreichen können, dessen Ergründung muß auch zur ganzen Oekonomie unsrer Natur nicht für zweckmäßig erachtet werden. In der That würde auch eine solche überschwengliche Erkenntniß nicht für das theoretische, noch weniger aber für das practische Inter-

esse unsers Geistes zweckmäßig seyn. Nicht für das theoretische; denn dieses hat zwar eine Tendenz zum Unendlichen, würde aber allen Sporn und Stoff verliehren, wenn ihm das Unendliche selbst gegeben wäre. Nicht für das practische; denn dieses will grade, daß die bloße Idee eines Gesetzes Triebfeder der Willkühr seyn soll. Dies ist aber nur möglich, wenn sie für sich allein steht, und keine Macht der Anschauung den Gehorsam gegen sie mechanisch (durch Furcht oder Hoffnung) erzwingt. Denn welches, auch das böseste Herz würde dem Anschauen der unendlichen Folgen aus seinen widernatürlichen, sich vor seinen Augen selbst rächenden Missethaten, widerstehen, und es wagen, wider den Stachel eines sichtbaren Weltbeherrschers zu lecken?

4. Aus der bloßen Verbindlichkeit unter der Idee eines Gesetzes überhaupt zu handeln, geht auch die Verbindlichkeit hervor, unter der Idee der Freiheit, Unsterblichkeit und eines sittlichen Weltbeherrschers zu handeln. Um nun die Verbindlichkeit unter diesen Ideen zu erkennen, bedürfen wir gar nicht der Erkenntniß ihrer Objecte, d. h. es ist dazu gar nicht nothwendig, daß wir die Ewigkeit überschauen, in den Realgrund der Freiheit blicken, und das Urwesen aller Ordnung in unserm Gesichtskreise haben; wenn wir nur Gründe haben, das Daseyn der Objecte dieser Ideen anzunehmen. Nun sind ja nicht allein die Ideen von ihnen, als bloße Begriffe genommen, widerspruchsfrei und in theoretischer Hinsicht das Nichtseyn ihrer Gegenstände nicht mehr, wie das Daseyn derselben unerweislich, sondern es ist auch ein evidenter practischer Grund da, nur ihr Daseyn, nicht aber ihr Nichtseyn, für wahr zu halten.

5. Alles concentrirt sich auf Achtung des Gesetzes um des Gesetzes willen, mithin auf reine Mora-

lität und ächte Tugend; und zu dieser Absicht ist unsre Natur eben so zweckmäßig in dem, was sie uns versagt, als in dem, was sie uns zu Theil werden läßt.

Unsre ganze Natur müßte umgeändert, und gleichsam revolutionirt werden, wenn zur Verbindlichkeit durch Ideen auch die Anschauung des Idealen verknüpft, mithin Freiheit, Unsterblichkeit und Gottheit als Objecte zur Sphäre unsers theoretischen Bewußtseyns gezogen werden sollten. Nach unsrer dermaligen Constitution müssen wir aber die Erkenntniß dieser Gegenstände nicht allein für unmöglich, sondern auch für unzweckmäßig beurtheilen.

Denn zur Erkenntniß dessen, was unsre Pflicht für jeden Fall der Praxis, und welches unsere Bestimmung sey, bedürfen wir weiter keines Zeugnisses, da das Gesetz unsrer moralischen Natur laut genug spricht, und die Idee desselben zur innigen Beobachtung unsrer Verbindlichkeiten Triebfeder genug, ja selbst der Gedanke, sich der Pflicht nicht um ihrer selbst willen zu unterziehen, sondern dazu noch erst Stärkungsmittel aus einer versagten Theorie schöpfen zu wollen, schon verwerflich vor dem Gesetze ist. Aber gar eine Erkenntniß des Ueberschwenglichen affectiren, und eine transscendente, doch objectiv seyn sollende, Psychologie, Kosmologie und Theologie, es sey aus eigner und natürlicher Erforschung oder aus fremder und übernatürlicher Mittheilung, wie einen Erwerb und Besitz vorspiegeln wollen, indessen sich jedermann des Abgangs derselben bewußt ist, beweist eine Unlauterkeit und Unredlichkeit, die man vor dem Gesetze und dem Urheber desselben nie verantworten kann. Denn wer im Zuge der moralischen Grüude sich von dem Daseyn eines heiligen Weltoberhaupts überzeugt, ob er sich gleich die theoretische Erkenntniß desselben absprechen muß, der kann schon vermöge der Idee

von diesem Wesen nicht denken: der Wille desselben wolle, daß das Unerkannte für erkannt, das Unerforschliche für erforscht ausgegeben, und sonach die Erkenntniß eines Daseyns geheuchelt werde, das sich selbst allen menschlichen Blicken entzieht, nicht gesehen und nicht ergründet, sondern nur vom Pflichtgesetze aus und in dem Grade von uns für wahr gehalten seyn will, als uns die Pflicht selbst heilig und ihr Gesetz unverletzlich ist.

* * * *

Mensch! wie kleinlich und zugleich wie erhaben bist du! Hinfällig in der Natur; beschränkt in deinem Wirkungskreise, schwach in der Theorie, und noch schwächer in der Praxis; selbstsüchtig in deinen Planen, leidenschaftlich in ihrer Verfolgung; ein Spiel der Natur, ein Ball des Glücks, ein Dämon deines Geschlechts. Und doch trägst du in dir den Adel des ersten Wesens der Welt; selbst dir Gesetz stehst du auf deinen eignen Füßen, missest mit deinem Blick den gestirnten Himmel, spähst in den Abgründen der Erde, und forschest nach den Elementen der Natur; gemacht zum Herrn der Dinge und über dich selbst, Sclave nur durch deinen Willen; mit der Ewigkeit schwanger trägst du die Krone der Unsterblichkeit, baust dir durch deine Thaten dein Schicksal; bei tiefer Nacht der Theorie leuchtet dir dein Geist in Flammenzügen, und gibt dir Licht und Muth im Pflichtberuf, das Leben wie den Tod weit unter deinem Schwung zu achten.

Uebergang von der allgemeinen Sittenlehre zu den besondern Theilen derselben.

Der allgemeine Theil der Sittenlehre beschäftigt sich mit der Gundlegung derselben. Ihm liegt es daher ob, die Grundbegriffe und Grundsätze der Sittlichkeit bis zu ihrer Quelle zu verfolgen, sie zu erörtern, zu rechtfertigen (deduciren) und gegen alle, sowohl aus der Theorie als Praxis motivirten Bedenklichkeiten zu sichern. Wenn nun einmal fest steht, daß die menschliche Natur in sich selbst und für sich selbst eine souveraine Gesetzgebung enthalte, daß der Mensch in Beziehung auf dieselbe frei vom Mechanism, vermöge dieser Freiheit aber abhängig von seiner Autonomie sey, daß er hinfolglich durch diese, als eine der Menschheit überhaupt inwohnende, Alle und Jede gleichmäßig verbindende, alle aus der Selbstsucht quellende Maximen und Tendenzen beschränkende, Gesetzgebung in Ansehung seines ganzen Wirkungskreises, im Verhältniß zu sich selbst und zu Andern, Norm, Triebfeder und Zweck, gleichwie Princip der Beurtheilung, Würdigung und Zurechnung habe; so läßt sich nun auch eben diese Gesetzgebung auf das Besondere der mensch-

lichen Freiheit, die Verhältnisse derselben u. s. w. beziehen. Dies führt uns denn auf eine Eintheilung der sittlichen Gesetzgebung, d. h. auf die Angabe der unter ihr enthaltenen Verschiedenheiten nach einem Princip.

A.

Obere Eintheilung der Sittenlehre.

Einen Begriff eintheilen, heißt, die unter ihm enthaltenen verschiedenen Begriffe, als Theile seiner Sphäre angeben. Der einzutheilende Begriff muß als Merkmal in den Gliedern (in den ihm untergeordneten Begriffen) enthalten, diese aber einander entgegengesetzt (disjunct) seyn, und die Sphäre des Oberbegriffs erschöpfen. Jede Eintheilung erfordert einen Grund, welcher entweder der ganze einzutheilende Begriff, oder ein aus ihm hervorgehobenes Merkmal ist.

Die Sittenlehre nun ist eine Gesetzgebungslehre für die Freiheit der Willkühr. Die Freiheit aber entweder eine innere oder eine äussere.

Die Vernunft bringt beide unter Gesetze, und demnach wird ihre Gesetzgebung selbst entweder eine innere oder äussere, und die Theorie derselben entweder Wissenschaft der innern, oder Wissenschaft der äußern Gesetzgebung seyn.

Beide Gesetzgebungen fließen aus einer gemeinschaftlichen Quelle, sind nur verschiedene Arme derselben, und bestehen neben einander. Sie sind aber spezifisch von einander verschieden; jede hat ihr eigenes Gebiet, und wenn auch gewisse Handlungen durch sie beide zur Pflicht gemacht werden sollten; so hat doch jede ihr eignes Princip, aus welchem sie verpflichtet.

Anmerk. 1. Beide Gesetzgebungen haben das gemein, daß sie für die Freiheit der Willkühr, mit-

hin für diese, in sofern sie unabhängig vom Naturmechanismus sich durch Vernunftgründe selbstthätig zu bestimmen vermögend ist, folglich für die Handlungen und Sitten der Menschen gültig sind, ferner, daß sie Gesetze geben, welche gewisse Handlungen als sittlichnothwendig, d. h. als Pflichten vorstellen, endlich, daß sie zum Gesetze eine Triebfeder (als subjectiven Grund der Bestimmung der Willkühr) verknüpfen.

Eine Verschiedenheit derselben tritt aber dadurch ein, daß die Freiheit ihrem Verhältnisse nach entweder eine innere oder äussere, mithin auch die Gesetzgebung für dieselbe nach Maßgebung dieses Verhältnisses eine innere oder äussere seyn muß; ferner daß nach Maßgebung eben desselben Verhältnisses auch die Triebfeder entweder eine innere und äussere, mithin die Bestimmung durch dieselbe entweder ein bloßer Selbstzwang oder auch ein äusserer Zwang seyn kann u. s. w.

Anmerk. 2. Die innere Gesetzgebung kann, vermöge der Disjunction der Begriffe, auch negativ für eine solche erklärt werden, welche gar nicht äusserlich seyn kann. Denn äusserlich ist eine Gesetzgebung nur dadurch, daß sie die Sphäre betrifft, in welcher sich Willkühr mit Willkühr äusserlich begegnen; eine äussere Handlung kann aber nur durch äussern Widerstand eingeschränkt werden, eine Gesetzgebung für sie, als solche, ist daher nur dadurch möglich, daß ein nicht vom bloßen Subjecte ausgehender Bestimmungsgrund zur That für möglich und gesetzlich erklärt wird. Nun besteht die innere Freiheit gerade darin, daß ihre Bestimmnng ein Act ihrer eignen Spontaneität sey, mithin kann die für sie gültige Gesetzgebung nur durch innern Anspruch an sie nöthigend seyn, denn sonst wäre sie keine innere Gesetzgebung.

und beträfe nicht die freie Willkühr im Verhältniß zu ihr selbst. Eben so kann man die äussere Gesetzgebung für eine solche erklären, welche auf die innere keine Rücksicht nimmt, das heißt nicht: diese wird durch jene ungültig gemacht, sondern diese gründet sich in der Art, wie sie verpflichtet und motivirt, nicht auf jene.

B.

Nähere Erörterung der beiden, ihrer Relation nach verschiedenen, Gesetzgebungen.

Aus dem Begriffe, daß die Eine die innere, die Andere die äussere Freiheit unter Gesetze bringt, werden sich die nähern Bestimmungen derselben entwickeln und angeben lassen.

1. Alle Gesetzgebung gründet, als solche, eine Nöthigung oder einen Zwang für die Willkühr. Denn sie ergeht an die freie Willkühr, d. h. an sie, in sofern sie unabhängig vom blinden Naturmechanismus ist. Da nun die Willkühr als Causalvermögen nicht handeln kann, ohne irgend wodurch motivirt und bestimmt zu seyn, so würde sie in ihrer Unabhängigkeit vom Naturzwange gar nicht handeln, wenn sie in diesem Verhältnisse durch nichts motivirt würde. Es würde hier also für sie eine Sphäre der Zwang- und Gesetzlosigkeit eintreten, oder vielmehr, da sie bei aller Unabhängigkeit von der Naturnothwendigkeit, doch nie frei von Naturtrieben ist, folglich immer durch diese gereitzt wird, so würde sie sich, wenn kein Hinderniß einträte, diesen gemäß auch immer bestimmen. Da tritt nun die Vernunft mit ihrer Gesetzesidee auf, und nöthigt die Willkühr, sich auf die Zusammenstimmung mit derselben

einzuschränken, übt folglich einen Zwang auf sie aus. Dieser Zwang kann für die innere Freiheit nur ein innerer (ein Selbstzwang) seyn, und darin bestehen, daß die Willkühr die Gesetzesidee in ihre Maxime aufnimmt, und vermittelst der ihr anhängenden nöthigenden Kraft allen in ihrem Innern sich hervorthuenden gesetzwidrigen Neigungen Widerstand leistet. Für die äußere Freiheit kann er aber auch ein äusserer seyn: denn die äussere Freiheit kann sich als solche, nur durch äussere Wirkungen, mithin durch Handlungen, welche den Zustand anderer Subjecte afficiren, erweisen. Wie nun gegen jede äussere Wirkung eine äussere Gegenwirkung Statt findet, so kann auch wider die nach Aussen, auf andere Subjecte gehende Wirkung eine von diesen zurückgehende Gegenwirkung Statt haben, mithin der gesetzwidrigen äussern That ein gesetzmäßiger äusserer Widerstand geleistet werden.

Wenn nun die Vernunft will, daß alle Freiheit unter Gesetzen stehen soll, so will sie auch, daß die äussere Freiheit unter Gesetzen stehe. Will sie dies, so will sie, da äussere Handlungen von Aussen her nur durch äussern Widerstand eingeschränkt werden können, auch diesen äussern Widerstand; sie macht also, indem sie für die äussere Freiheit gesetzgebend ist, den äussern Zwang zum gesetzlichen Motiv für ihre Gesetzgebung.

Da, wenn die bloße Idee der Pflicht nicht Motiv ist, zur Triebfeder nichts übrig bleibt, als bloß pathologische Bestimmungsgünde, so wird die äussere Gesetzgebung nur solche Gründe zu Motiven erheben. Da sie aber durch dieselbe nöthigen oder abschrecken will,

so werden die Gründe nur von dem, wovon die Subjecte abgeneigt sind, nicht aber von ihren Neigungen hergenommen werden können.

Die Vernunft also in ihrer Gesetzgebung für die innere Freiheit stützt sich auf die bloße Macht der Gesetzvorstellung, in der aber für die äussere Freiheit auf die Gewalt des äussern Widerstandes. — (Den Handlungen der äussern Freiheit kann und soll zwar auch die Macht der bloßen Gesetzesidee zum Motiv dienen, aber sie ist nicht das eigenthümliche Motiv der äussern Gesetzgebung, als einer solchen.)

2. Da die innere Gesetzgebung durch die bloße Idee des Gesetzes motivirt, so trifft sie zunächst nicht die Handlungen, sondern die Handlungsmaximen. Denn der erste innere Act der Willkühr besteht darin, daß sie sich Maximen (subjective Regeln des Handelns) entwirft, und durch diese zur That selbst schreitet. Wenn nun gleich die That auch äusserlich seyn kann, so ist es doch nie die Maxime. Diese, als das Werk des innern Acts, kann ihre Regel und Belebung nur durch die bloße Macht des Gesetzes erhalten, mithin auch nur durch Selbstzwang der Vernunft entsprechend gemacht werden.

Da die äussere Gesetzgebung aber einen äussern Zwang statuirt, so trifft sie nicht zunächst die Maximen, sondern die Handlungen. Denn die Maxime kann, als allein durch den innern Act producibel, äusserlich nicht gehindert oder erzwungen werden; wohl aber die äussere That. Denn diese als physische Begebenheit steht unter dem Gesetze der physischen

Wechselwirkung, kann also durch äussere Reaction eingeschränkt und gehindert werden.

3. Da eine Gesetzgebung der Maximen ihr Gesetz nicht allein für die formale (unumgängliche) Bedingung der aus den Maximen hervorgehenden Handlungen, sondern auch für die einzige Triebfeder (zureichende Bedingung) derselben erklärt, so will sie nicht allein, daß alle Handlungen der Idee des Gesetzes gemäß, sondern auch durch sie allein motivirt und belebt seyn sollen. Selbstzwang und Selbstmacht durch die Gesetzesvorstellung, als den Geist und das belebende Princip aller Maximen und Handlungen, ist das, was die innere Gesetzgebung von der freien Willkühr erfordert.

Dagegen stützt sich die äussere Gesetzgebung bloß auf den äusserlich möglichen Zwang und will, was auch die Maxime für eine Beschaffenheit haben möge, daß doch jede äussere That dem Gesetze der äussern Freiheit angemessen seyn solle. Sie gebietet also bloße Gesetzmäßigkeit (legalitas) der Thaten, verbietet alle Gesetzwidrigkeit im Aeussern, und schließt die innere Sittlichkeit gänzlich von ihrem Gebiete aus.

4. Da die innere Gesetzgebung durch die bloße Idee des Gesetzes schon ein zureichender Grund zu Maximen, mithin zu den aus ihnen hervorgehenden Handlungen ist; jede Handlung aber auser ihrer Form noch eine Materie hat, welche Zweck heißt, so ist die innere Gesetzgebung auch eine Gesetzgebung der Zwecke, d. h. sie gebietet sich alles das zum Zweck zu setzen, dessen Bewirkung als allgemeines Ge-

setz im System freier Wesen gedacht werden kann. — Eine innere Gesetzgebung, welche keine Zwecke geböte, könnte auch keine Handlung gebieten, denn jede Handlung hat ihren Zweck; geböte sie aber keine Handlung, so könnte sie keine Maximen gebieten, denn diese sind die subjectiven Gründe des Handelns; geböte sie aber keine Maximen, so wäre sie keine Gesetzgebung für das Vermögen derselben, für die innere Freiheit, mithin wäre sie gar keine innere Gesetzgebung. — Der Act, sich Zwecke zu setzen, ist ist ein innerer; das Motiv, sie zu setzen, kann daher auch nur ein inneres seyn. Wenn sich die Willkühr also auf Geheiß der Vernunft Zwecke setzt, so thut sie dies durch Selbstnöthigung (innern Zwang).

Da die äussere Gesetzgebung aber nicht die Idee des Gesetzes, sondern den möglichen physischen Widerstand zur Triebfeder macht, so kann sie ursprünglich keine Zwecke gebieten. Denn Zweck ist eine Wirkung, in sofern sie nur durch den Begriff von ihr möglich ist; der Act aber, sich durch einen Begriff zur Hervorbringung eines Etwas zu bestimmen, ist ein innerer, und wie groß auch ein Antrieb von Aussen seyn mag, so kann er doch nimmermehr das Wollen, mithin die Setzung des Zwecks erzwingen. Wenn daher auch Jemand zu Handlungen gezwungen wird; so können diese doch nicht eher und anders für seinen Zweck gelten, als bis er sie durch einen innern Act seiner Willkühr (sponte) dazu gemacht hat. Denn was Jemand äusserlich gezwungen thut, ist nicht sein Zweck.

Für eine Gesetzgebung aber, welche durch ihren Begriff von allen Maximen und Zwecken

(überhaupt von allem, was die innere Freiheit angeht) wegsieht, und dennoch für die Praxis der Freiheit gilt, bleibt nichts übrig, als die bloße, durch äussere Motive erzwingbare Förmlichkeit des Verhaltens der Willkühr zur Willkühr; d. h. sie hat die Bedingung anzugeben, unter welcher die äussere Freiheit der sich thätlich begegnenden Willkühren allein möglich ist. Die innere Denkungsart (Maxime) und der Zweck der Willkühr sey, welcher er wolle, darauf sieht die äussere Gesetzgebung nicht; aber, wenn Jemand durch seine Willkühr auf die eines Andern äusserlich wirksam seyn will, so muß, wenn die äussere Freiheit nicht verlohren gehen soll, eine Bedingung feststehen, durch welche die sich begegnenden Willkühren wechselseitig eingeschränkt sind, und diese betrifft dann nicht die Materie, sondern die bloße Form der äusserlichen Handlungen.

5. Die innere Gesetzgebung als Gesetzgebung der Maximen und Zwecke erstreckt sich auf alle Handlungen der Willkühr, mithin auch auf diejenigen, welche zum Gebiet der äussern Gesetzgebung gehören; aber wenn sie die letztern mit unter ihre Gesetzgebung zieht, so stützt sie sich auf die bloße Idee des Gesetzes, als einer Triebfeder, und stellt die Handlungen, welche zum Gebiet der äussern Gesetzgebung gehören, als solche vor, für welche, falls auch die äussere Triebfeder wegfiele, doch auch die innere (die Macht des Gesetzes in der bloßen innern Vorstellung) hinreichend sey. Auf solche Art macht sie alle Pflichten, welche directe durch die äussere Gesetzgebung geboten werden, indirecte zu Pflichten der innern Freiheit.

Dagegen erstreckt sich die äussere Gesetzgebung nicht auf das Gebiet der innern, und kann keine Handlung, welche ursprünglich durch die bloße Macht der Gesetzesidee Pflicht ist, einem äussern Zwange unterwerfen.

Was äusserlich erzwingbar ist, dem kann man sich auch durch Selbstzwang fügen; was aber nur Pflicht durch Selbstzwang ist, dem widerspricht jede Nöthigung von Aussenher.

Die innere Gesetzgebung, d. h. diejenige, welche vermöge ihres Begriffs die bloße Gesetzesvorstellung zur Triebfeder macht, kann nicht äusserlich seyn (einem äussern durch physischen Zwang motivirenden Gesetzgeber haben). Eben so kann auch die äussere nicht innerlich seyn (ihre Pflichten als bloße Gewissenspflichten betrachten); aber die äussere Gesetzgebung kann eine Innere zur Seite und Hülfe haben, nur daß jene im Verfahren nach ihren Motiven auf diese nicht Rücksicht zu nehmen braucht.

6. Innere Freiheit und innere Gesetzgebung ist nicht mit innerer Pflicht zu verwechseln. Pflicht ist die Materie der aus einer Gesetzgebung hervorgehenden Verbindlichkeit, mithin gesetzlich-nothwendige Handlung. Diese kann äusserlich seyn und doch zum Gebiet der innern Freiheit und innern Gesetzgebung gehören.

Da die innere Gesetzgebung eine Gesetzgebung der Maximen und Zwecke ist, so gebietet sie alles wirklich zu machen, dessen Hervorbringung als allgemeingesetzliche Maxime und Zweck gedacht werden kann. Wenn nun unter diesen allgemeingesetzlichen Zwecken nicht bloß Handlungen auf und für sich selbst,

sondern auch auf und für Andere Subjecte begriffen sind, so werden auch diese, die dann nicht innere, sondern äussere Handlungen sind, zur Pflicht gemacht. Die innere Gesetzgebung gebietet daher sowohl innere als äussere Pflichten. Die Verbindlichkeit zu solchen Handlungen gehört daher zur innern Gesetzgebung, nicht weil sie innere sind, denn sie sind äussere, sondern, weil zu ihnen keine äussere Gesetzgebung (kein äusserer Zwang) möglich ist. Da die äussere Gesetzgebung sich bloß auf äussere Handlungen bezieht, so gebietet sie gar keine innere Pflichten, sondern bloß äussere. Nicht aber jede äussere Pflicht gehört zur äussern Gesetzgebung, sondern nur diejenige, welche äusserlich erzwungen werden kann. Nun kann aber äusserlich nichts erzwungen werden, als die äussere Förmlichkeit der Handlungen (keine Maxime, keine Materie derselben, kein Zweck), mithin erstreckt sich die äussere Gesetzgebung auf keine andere Handlungen, als diejenigen, welche nothwendig sind, damit die Freiheit des Einen mit der Freiheit der Andern nach allgemeinen Gesetzen bestehe.

Anmerk. Seine Naturgaben auszubilden, ist eine innere Pflicht; Andern wohlzuthun, ist eine äussere Pflicht; beide Arten gehören aber zur Gesetzgebung für die innere Freiheit. Sein Versprechen halten (pacta sunt servanda) ist eine äussere, aber zur Gesetzgebung für die äussere Freiheit gehörige Pflicht; d. h. sie ist eine Pflicht, zu deren Leistung man äusserlich gezwungen werden kann. Ob sie aber gleich unmittelbar (directe) eine Zwangspflicht ist, so ist sie doch mittelbar (indirecte) auch eine Gewissenspflicht, denn die innere

Gesetzgebung will, daß jede Pflicht um der Pflicht willen, d. h. so ausgeübt werde, daß die Idee des Gesetzes zur Triebfeder hinreichend sey. Wer daher eine solche Pflicht auch dann, wenn kein Zwang zu besorgen ist, oder doch ohne Rücksicht auf denselben beobachtet, erfüllt zwar nur eine, ihrer unmittelbaren Gesetzgebung nach, zwangsfähige Pflicht, aber die Handlung ist doch wegen ihres innern Bestimmungsgrundes (aus bloßer Achtung gegen das Gesetz) eine tugendhafte.

Innere und äussere Gesetzgebung unterscheiden sich also nicht sowohl durch ihre verschiedenen Pflichten (gleich, als wenn jene nur innere, diese nur äussere Pflichten geböte) sondern durch die Verschiedenheit ihrer Gesetzgebung, d. h. durch die Triebfedern, welche die Eine oder die Andere mit dem Gesetze verbindet.

Diejenigen Pflichten, für welche nur eine innere Gesetzgebung möglich ist, sind, sie mögen innere oder äussere seyn, directe Gewissenspflichten, und sie gehören der innern Gesetzgebungslehre eigenthümlich an. Diejenigen aber, für welche auch eine äussere Gesetzgebung möglich ist, sind directe Zwangspflichten, aber die innere Gesetzgebung macht sie auch alle zu indirecten Gewissenspflichten.

Alle Pflichten, als Pflichten, gehören zur innern Gesetzgebung, aber einige derselben directe, die bloßen Gewissenpflichten, andere indirecte, die Zwangspflichten. Denn wer sich zur Beobachtung dieser nicht innerlich bestimmt, darf, vermöge der äussern Gesetzgesetzgebung, äusserlich dazu gezwungen werden.

7. Da die innere Gesetzgebung durch ihr Gesetz nicht bloß eine unumgängliche, sondern zugleich eine zureichende Bedingung des Handelns gibt, und in dieser Qualität Maximen und Zwecke zu Pflichten macht, diese Maximen

und Zwecke aber so mannigfaltig seyn können, als es Gründe der Verpflichtung zu denselben gibt; da ferner diese mannigfaltigen Maximen und Verpflichtungsgründe einander nicht beigeordnet, denn dann würden sie, als von gleicher Dignität, sich im Collisionsfalle der Handlungen (S. §. 22, 3. S. 152) widerstreiten, und wechselseitig aufheben, sondern einander untergeordnet sind, mithin eine Pflichtregel durch die Andere bedingt ist, so ergibt sich hieraus, daß nach der innern Gesetzgebung eine Eintheilung der Pflichtgesetze, mithin auch der Pflichten in bedingte und bedingende (praecepta officii et officia vel limitata vel limitantia) Statt findet. Da man aber in der Reihe der Bedingungen im Practischen selbst bis zum Unbedingten aufsteigen muß, so wird man auch auf Pflichtgesetze und Pflichten stoßen, welche unbedingt sind (praecepta officii et officia illimitata); wo denn, im Collisionsfalle der Handlungen, die bedingende Pflichtregel der durch sie bedingten, die unbedingte aber allen vorangeht und entscheidet.

Bei der äussern Gesetzgebung aber, da sie eine unumgängliche Bedingung des äussern Handelns gebietet, findet diese Eintheilung nicht Statt, sondern die aus ihr hervorgehenden Pflichten sind sämmtlich unbedingt. Denn ein Gesetz, welches sich als unumgängliche Bedingung (conditio formalis, s. sine qua non) aller Begegnung der Willkühr mit der Willkühr ankündigt, kann ohne Widerspruch mit sich selbst keine andere als unumgänglich nothwendige Pflichten gebieten.

8. Weil die innere Gesetzgebung bloß die Maxime, als Pflichtregel gebietet, ohne schon alle Fälle, die unter derselben stehen, bestimmt anzugeben, so verstattet sie noch einen Spielraum (latitudo) für die Urtheilskraft, und nöthigt das Subject in jedem Falle mit seinem Gewissen zu Rathe zu gehen, ob nicht etwa stärkere Verpflichtungsgründe anders gebieten.

Eine solche Sphäre für die Ueberlegung findet aber im Gebiete der äussern Gesetzgebung nicht Statt; denn diese gebietet nichts als den förmlichen Bestand der äussern Freiheit des Einen mit der aller Andern, mithin bloß eine Unterlassung; ein Nichtverletzen der gesetzlichen Freiheit des Andern. Die Pflichtregel, welche dieses gebietet, bedarf keiner Ueberlegung und Vergleichung mit andern Pflichtgesetzen; denn sie kann, als unbedingte Bedingung des Handelns keiner andern Regel untergeordnet seyn.

9. Da die innere Gesetzgebung das Gesetz selbst und allein zur Triebfeder macht, dadurch aber eine Gesetzgebung der Maximen und eben deswegen auch eine Gesetzgebung der Zwecke ist, das Machen der Maximen und das Setzen der Zwecke um des Gesetzes willen aber einen positiven Selbstzwang und Selbstmacht durch die Idee des Gesetzes erfordert, welche Tugend heißt, weil man dadurch als Glied einer moralischen Weltordnung zur Bewirkung der positiven Zwecke derselben taugt, so ist die innere Gesetzgebung eine Tugendgebung (legislatio virtutis) und die Wissenschaft derselben eine Tugendlehre (doctrina virtutis).

Anmerk. Man hat diese Selbstmacht durch sittliche Grundsätze auch Männlichkeit (virtus) oder moralische Geschicklichkeit (αρετη) genannt, allein es ist immer derselbe Begriff und dieselbe Sache, nämlich die subjective Stärke der Willkühr zur Ausführung sittlicher Zwecke, welche dadurch bezeichnet werden soll. Der Act der Willkühr aber aus der Gesetzesidee ist immer positiv, die Wirkung desselben mag positiv, Beförderung gewisser Zwecke, oder negativ, Zurückhaltung gesetzwidriger Neigungen seyn.

Da die äussere Gesetzgebung, vermöge ihres Begriffs, nicht die Idee der Pflicht zur Triebfeder macht, und deshalb unmittelbar weder Maximen noch Zwecke gebietet, vielmehr sich bloß auf die äussere That, und zwar nicht der Materie, sondern der Form nach bezieht, mithin nur eine Förmlichkeit derselben (die Zusammenstimmung derselben zur Bedingung, unter welcher die äussere Freiheit des Einen mit der aller Andern bestehen kann) gebietet; der Begriff aber, welcher die Zusammenstimmung einer Handlung zu einer solchen bloß formalen und unumgänglichen Bedingung unbedingt gebietet, das Recht (Ius) heißt, so ist die äussere Gesetzgebung eine Rechtsgesetzgebung (legislatio juris) und die Wissenschaft derselben eine Rechtswissenschaft (scientia juris).

Anmerk. 1. Sonach zerfällt die Sittengesetzgebung in zwei Theile, in die innere und äussere. Innere Gesetzgebung ist mit der Tugendgesetzgebung, so auch Wissenschaft der innern Gesetzgebung mit der Tugendlehre einerlei. Eben so ist die Rechtsgesetzgebung nichts anders als äussere Gesetzgebung, und Rechtslehre nichts anders als Wissenschaft der äussern Gesetzgebung.

Wie man nicht die innere Pflicht mit der innern Gesetzgebung für einerlei halten muß, (S. oben. n. 6.) so muß man auch nicht äussere Rechte mit der äussern Gesetzgebung verwechseln. Die äussere Gesetzgebung hat zwar nur dasjenige zum Objecte, was in Handlungen äusserlich ist, aber begründet doch sowohl innere als äussere Rechte, gleichwie die innere Gesetzgebung sowohl innere als äussere Pflichten begründet.

Anmerk. 2. Der Sprachgebrauch unterscheidet Sittenlehre und Rechtslehre als disjuncte Begriffe, allein diese Unterscheidung hat wenigstens in der Sache keinen Grund, und sollte daher auch aus der Sprache entfernt werden. Wenn beide Begriffe disjunct sind, so müssen sie einen Oberbgriff haben. Wo ist dieser? Die Sittenlehre bezieht sich auf die Freiheit und auf die durch sie möglichen Handlungen, welche Sitten heißen. Aber auf die Freiheit, und die durch sie mögliche Praxis bezieht sich auch die Rechtslehre. Hier begreift der eine Begriff (der Rechtslehre) wenigstens einen Theil des andern (der Sittenlehre), sie greifen folglich in einander, sind nicht geschieden und entgegengesetzt, mithin ist auch kein höherer Begriff durch sie eingetheilt. Daher kann man zu der erwähnten sprachgebräuchlichen Eintheilung auch keinen Oberbegriff nachweisen. — Solche Mißgriffe in der Sprache, die ihren Ursprung in der anfänglichen Verworrenheit und Undeutlichkeit der Erkenntniß haben, verleiten auch nachher noch zu Mißgriffen in der Sache und den Begriffen selbst. So hat man die Rechtslehre nicht bloß als eine von der Sittenlehre gänzlich verschiedene betrachtet, da sie doch nur eine ihr untergeordnete Branche ist, sondern sie auch für eine bloße theoretische Wissenschaft halten wollen, da sie

doch

doch offenbar von verpflichtender Kraft und bloß für die Praxis der Freiheit gültig ist.

Der Oberbegriff aber, auf dessen Eintheilung es hier ankommt, ist der von der Sittengesetzgebung und Sittengesetzgebungslehre (schlechtweg Sittenlehre genannt); ihm steht nicht der Begriff des Rechts und der Rechtslehre entgegen, sondern ist ihm nur untergeordnet mit seinem Gegensatze, dem Begriffe der Tugend und der Tugendlehre. Demnach zerfällt die Sittengesetzgebung in die der innern und äussern Gesetzgebung der Sitten, d. h. in die Tugendgesetzgebung und in die Rechtsgesetzgebung. Diese beiden Begriffe sind disjunct und haben den Begriff Sittengesetzgebung zu ihrem Oberbegriffe und gemeinsamen Merkmale. Diesem gemäß zerfällt die Sittenlehre (Ethica s. doctrina moralis) in die Wissenschaft der innern Gesetzgebung oder Tugendlehre (doctrina virtutis) und in die Wissenschaft der äussern Gesetzgebung oder Rechtslehre (doctrina juris). Und so ist das System der Moral in seinem Gliederbau weiter zu verfolgen.

Es ist auch unstatthaft, die Moral als ein bloßes System von Pflichten zu betrachten, denn es gehen aus ihr sowohl Vermögen zu verpflichten (Rechte) als Pflichten hervor; oder die Rechtslehre als ein bloßes System der Rechte zu betrachten, denn es gehen aus ihr auch eigenthümliche Pflichten hervor.

C.

Von den obersten Grundsätzen der Tugendlehre und Rechtslehre.

Da Tugendlehre und Rechtslehre durch die ihnen zum Grunde liegenden Gesetzgebungen und Verpflichtungsarten so genau von einander geschieden sind; so wird jede derselben, ausser dem daß

ihnen der Begriff der Gesetzgebung für die Freiheit gemein ist, auch ihr eigenthümliches Princip haben.

Der oberste Grundsatz der Sittenlehre überhaupt, mithin derjenige, welcher überhaupt nur ausjagt, was Verbindlichkeit sey, ohne schon auf die besondere Art der Verpflichtung Rücksicht zu nehmen, ist:

Handle nach einer Maxime, welche zugleich als allgemeines Gesetz gelten kann.

Die Vernunft unterwirft alle subjective Grundsätze (Maximen) der Probe, ob sie sich zur Allgemeinheit eines Gesetzes (die Willkühr zu bestimmen) qualificiren; mithin, ob man sich durch dieselben zugleich als allgemeingesetzgebend denken könne. Die Momente in diesem obersten Grundsatze der Sittlichkeit überhaupt sind das Gesetz, die zu demselben verknüpfte Triebfeder, das Vermögen, sich durch dasselbe zu bestimmen, d. h. die Freiheit und der reine (gesetzgebende) Wille, welcher die Bestimmung durch dasselbe für practisch nothwendig erklärt.

Nun zerfällt die Freiheit ihrem Verhältnisse nach in die innere und äussere, und eben deswegen auch die über sie gebietende Gesetzgebung in die innere und äussere. Innere Freiheit ist aber das Vermögen der Selbstnöthigung und Selbstbestimmung (autocrateia) zufolge einer innern oder Selbst-Gesetzgebung (autonomia); wo also zu der gesetzlich nothwendigen Handlung nicht allein das Gesetz, sondern auch die Bestimmung lediglich aus dem Subjecte selbst hervorgeht. Dagegen ist äussere Freiheit diejenige, welche zufolge der Vernunftgesetzgebung auch äusserlich, mithin durch eine nicht vom Subjecte selbst ausgehende Kraft (heteroerateia) getrieben werden kann. Diese Verschiedenheit muß nun auch in den obersten Grundsätzen derselben ausgedrückt und sichtbar werden.

Anmerk. Alle Sittengesetze sind ursprünglich etwas Inneres, können nur durch Vernunft vorgestellt werden, und von ihr ausgehen. Aber das unter ihnen stehende Handlungsvermögen, die Freiheit, kann der Relation nach innerlich und äusserlich, und deshalb auch die, zum Gesetz verknüpfte, treibende Kraft (die Triebfeder) eine innere und äussere seyn. Wenn aber gleich die treibende Kraft, desgleichen der Act der Willensbestimmung, nur innerlich ist (autocrateia), so folgt nicht, daß die aus ihr hervorgehende Handlung (als Wirkung) bloß innerlich (sich selbst afficirend) sey, sondern sie kann auch äusserlich (andere Subjecte afficirend) seyn. Das äussere Motiv kann aber nur äussere Handlungen bewirken.

Die sittliche Gesetzgebung verkündigt durch die Abhängigkeit von ihr, in welche sie die Freiheit versetzt, überhaupt einen Zwang für dieselbe. Dieser kann für die innere Freiheit und innere Willensbestimmung kein anderer als ein Selbstzwang, für die äussere Freiheit und äussere Willensbestimmung aber ein äusserer Zwang seyn. Der innere Zwang ist nur dadurch möglich, daß das Gesetz selbst und unmittelbar Triebfeder ist, dagegen ist der äussere Zwang nur dadurch möglich, daß der Neigung zur äussern Gesetzwidrigkeit durch etwas, dem das Subject abgeneigt ist, Widerstand geleistet wird. Aus dem Begriffe eines Gesetzes für die innere Freiheit überhaupt wird sich nun auch eine Formel der innern Gesetzgebung, und eben so auch aus dem Begriffe eines Gesetzes überhaupt für die äussere Freiheit eine Formel der äussern Gesetzgebung angeben lassen.

A. Da der unbedingte Befehl der Vernunft überhaupt darin besteht, nach Maximen zu handeln, welche sich zu allgemeinen Gesetzen qualificiren, so wird dieser Befehl für die innere,

nur durch Selbstzwang der Vernunft convenable Freiheit lauten:

„Mache die Idee des Gesetzes zur hinreichenden Triebfeder deiner innern Willensbestimmung."

Aus diesem an die Spitze der Tugendlehre gestellten Princip läßt sich alles ableiten und bestimmen, was zur Sphäre der innern, durch Vernunft bestimmten Freiheit gehört. Es versteht sich hieraus, daß die Maxime selbst in Anspruch genommen werde, und zwar nicht bloß in Ansehung ihrer Form, daß sie dem Gesetze gemäß (nur nicht zuwider) sey, sondern auch in Ansehung der Materie, daß sie sich alles zum Zweck mache, was allgemeingesetzlicher Zweck seyn kann; daß sie folglich auch solche Handlungen, welche zunächst und unmittelbar die äussere Freiheit angehen, unmittelbar unter ihr Gebiet ziehe, indem sie das Recht selbst sich zum Zwecke zu machen, mithin es, um sein selbst willen (so, daß die Idee schon hinreichende Triebfeder ist) zu beobachten befiehlt u. s. w.

Andere Formeln: „Handle gewissenhaft; beobachte die Pflicht um der Pflicht willen; mache dir die Menschheit selbst zum Zwecke" u. s. w. sagen zwar dasselbe, bedürfen aber doch noch einer genauern Entwickelung, um ihren ganzen Sinn zu vernehmen.

B. Da die äussere Gesetzgebung sich bloß auf die äussere Freiheit bezieht, mithin auf das Verhalten, in sofern es einer Einschränkung und eines Zwangs von Aussen her empfänglich ist, ein solcher Zwang aber nicht die Materie der Willkühr, die Zwecke derselben, betreffen kann; denn Zwecke können durch kei-

nen äussern Zwang angenöthigt werden, folglich nur die Form derselben im Verhältniß zur Willkühr Anderer betrifft; denn diese als unumgängliche Bedingung alles äussern Verhaltens, läßt sich äusserlich erzwingen — da aber eben eine solche bloße Förmlichkeit des Handelns weiter nichts besagen kann, als das bloße Bestehen der äussern Freiheit des Einen mit der aller Anderen: so wird der allgemeine Vernunftbefehl für die äussere Freiheit lauten:

„Handle äusserlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkühr mit der Freiheit von Jederman nach einem allgemeinen Gesetze bestehen könne.“

Hieraus müssen sich alle Gesetze und gesetzliche Einschränkungen der Willkühr gegen Willkühr, mithin die äussern, sowohl activen als passiven Verpflichtungen, sowohl die Vermögen zu verpflichten (Rechte) als die Verbindlichkeit zu Leistungen (Rechtspflichten) verstehen lassen.

Andere Formeln: „ich habe ein Recht auf alles, wodurch ich den Zwecken Anderer nicht willkührlich entgegen handele — behandle keinen als bloßes Mittel u. s. w. sind theils zweideutig, theils müssen sie erst ihren wahren Sinn aus dem obigen Princip erörtern, theils bringen sie das zu Erklärende selbst in die Erklärung (definitio per circulum) und was dergleichen Mängel mehr sind.

Der Rechtsbegriff, im Allgemeinen genommen, besagt weiter nichts, als: daß die Maxime des äussern Handelns, als allgemeines Gesetz gedacht, mit sich selbst bestehe; mithin, wenn man sich die Art, wie die Willkühr des Einen der Willkühr des Andern begegnet, als allgemeines Gesetz (nothwen-

dige Verfahrungsart Aller) denkt, daß alsdann durch dieses Princip die Freiheit des Einen und Aller nicht zu Grunde gehe.

D.

Von der auf der Verschiedenheit dieser Principien beruhenden verschiedenen Beurtheilungsart des Sittlichen.

Zur Beurtheilung des Sittlichen gehört, ob eine Handlung erlaubt oder unerlaubt, gut oder bloß gesetzmäßig, unbedingte oder bedingte Pflicht sey.

Da das Rechtsgesetz sich bloß auf das Aeussere in den Handlungen und auf die Form derselben bezieht, mithin nur will, daß die allgemeingesetzliche äussere Freiheit nicht durch sie verletzt werde; so folgt, daß vieles nach dem Rechtsprincip erlaubt ist, was es nach dem Tugendprincip nicht seyn kann. Denn wenn eine äussere Handlung auch der Form nach zum Gesetze der äussern Freiheit stimmt, so folgt noch nicht, daß sie auch der Materie nach (als Zweck betrachtet) zum Vernunftprincip der Zwecke zusammenstimme. Alles, was nach dem Tugendprincip erlaubt ist, ist es auch nach dem Rechtsprincip, denn die Tugendgesetzgebung erstreckt sich auf alle Handlungen, und wenn sie durch die bloße Idee des Gesetzes Zwecke vorschreibt, so setzt dies schon voraus, daß die Handlung ihrer Form nach gesetzmäßig überhaupt, mithin auch äusserlich gesetzmäßig, d. h. nach dem Rechtsgesetze erlaubt sey. Aber nicht alles, was nach dem Rechtsgesetze erlaubt ist, ist auch nach dem Tugendgesetze erlaubt. Denn indem das Rechtsprincip sich bloß auf das Förmliche im Aeussern bezieht, so läßt es noch die Frage übrig, ob das Materielle der That auch unter das Gesetz der Zwecke passe, mithin innerlich erlaubt sey.

Nur von solchen Handlungen, zu welchen die Idee des Gesetzes selbst die Triebfeder ist, kann man sagen, daß sie gut seyn. Von allen andern, wenn sie dem Gesetze bloß conform sind, kann man nur sagen, daß sie gesetzmäßig sind, und sind sie gar dem Gesetze zuwider, so heißen sie böse. Von keiner bloß rechtmäßigen That, als solcher, kann man also sagen, sie sey gut; denn bloß rechtmäßig ist sie dadurch, daß sie dem Princip der äussern Freiheit nur nicht zuwider ist. Aber jede rechtmäßige That, von welcher die Idee des Gesetzes zugleich die Triebfeder im Subjecte ist, ist auch zugleich gut.

Da das Tugendprincip sich auf die Materie der Willkühr bezieht und Zwecke gebietet; so macht es die Eintheilung der Pflichten in bedingte und unbedingte, weite und enge, unvollkommne und vollkommne nothwendig. Es läßt daher in Ansehung der Bedingten, (weiten, unvollkommnen) Pflichten noch eine gewisse Sphäre für die Beurtheilung offen. Denn bei Pflichtmaximen, welche nicht unbedingt gelten, bedarf es noch der Ueberlegung in Ansehung anderer Regeln, welche ebenfalls verpflichten, und, da eine Unterordnung dieser Regeln statt hat, so ist es auch möglich, daß gewisse Handlungen, beim Eintritt einer höhern Regel, unterbleiben müssen, welche ohne diesen Eintritt Pflicht gewesen wären. Nach dem Rechtsprincip findet aber die obige Eintheilung nicht Statt, mithin fällt auch der Spielraum für die Beurtheilung weg. Denn alle Rechtspflichten sind als solche, enge (unbedingte, vollkommne) Pflichten, leiden folglich keine Ausnahme oder Einschränkung durch irgend eine andere Regel in Fällen des menschlichen Lebens. Da das Rechtsgesetz nur negativ verordnet, nämlich der Bedingung der äussern Freiheit nicht ent-

gegen zu handeln, so sind alle aus ihm abfolgende Pflichten präcis und streng bestimmt.

Die Tugendlehre fordert die Urtheilskraft auf, auszumachen, wie eine Maxime in besondern Fällen anzuwenden sey, und nöthigt von höhern Maximen zu niedern Maximen bis zum einzelnen Fall herunterzusteigen; sie erfordert daher eine Kasuistik. Die Rechtslehre bestimmt unmittelbar die That, und weiß nichts von einer Kasuistik.

E.

Architectonischer Ueberblick der gesammten Sittenlehre nach ihrem innern Gliederbau.

I. Allgemeine Sittenlehre, als Grundlage zu den besondern Theilen derselben.

II. Besondere Sittenlehre.

A. Tugendlehre.

a. Elementarlehre.

α. Von den Pflichten gegen sich selbst,

1) von der vollkommnen Pflichten gegen sich selbst.

2) von den unvollkommnen Pflichten gegen sich selbst.

β. Von den Pflichten gegen Andere

1) von den vollkommnen Pflichten gegen Andere.

2) von den unvollkommnen Pflichten gegen Andere.

b. Methodenlehre.

α. Didaktik.

β. Ascetik.

B. Rechtslehre.

a. Allgemeines Privatrecht.

b. Allgemeines Staatsrecht.

Des

Grundrisses der Sittenlehre

Ersten Bandes

Zweiter Theil

---

die

Wissenschaft der innern Gesetzgebung

oder

Tugendlehre.

Einleitung.
zur Tugendlehre.

A.
Von der innern Verbindlichkeit überhaupt.

§. 24.

Verbindlichkeit überhaupt ist die Abhängigkeit der freien Willkühr von der Vernunftgesetzgebung.

Das formale Princip derselben ist: „Handle nach Maximen, welche allgemeine Gesetze seyn können.“ Das Gesetz aber kann entweder als das eines Willens überhaupt, oder nur als das unsers eignen Willens betrachtet werden. Jenes kann auch so verbinden, daß der Wille zugleich ein äusserer (der eines Andern) ist. Die Abhängigkeit der Willkühr von einem Gesetze, welches nur das des eignen Subjects ist, ist innere Verbindlichkeit.

Das allgemeine Princip der innern Verbindlichkeit ist: „Handle pflichtmäßig aus Pflicht“ oder: „mache die Idee des Gesetzes zur hinreichenden Triebfeder aller Pflichten.“

B.

Von den subjectiven Voraussetzungen des Gemüths zur innern Verbindlichkeit.

§. 20.

Diese Voraussetzungen betreffen Beschaffenheiten, welche man haben muß, um überhaupt nur verbunden werden zu können. Wer sie nicht von Natur hat, für den könnte es auch keine Pflicht geben, sich in den Besitz derselben zu setzen. Sie sind das moralische Gefühl und das Gewissen, und beruhen auf der Anlage des Gemüths, durch die Vorstellung des Gesetzes afficirt zu werden. Das Bewußtseyn derselben ist nicht empirischen Ursprungs, sondern Folge und Wirkung aus der Idee des moralischen Gesetzes.

1. Das moralische Gefühl ist die Empfänglichkeit der Achtung für das Vernunftgesetz, und dadurch jeder Lust oder Unlust bloß aus dem Bewußtseyn der Uebereinstimmung oder des Widerstreits unsrer Handlungen mit dem Pflichtgesetze.

Ein Gefühl (ästhetischer Zustand durch Affection), welches der Vorstellung des Gesetzes vorhergeht, ist bloß pathologisch; dasjenige aber, welches nur auf dieselbe folgen kann, ist ethisch.

Ohne alles ethische Gefühl ist kein Mensch, denn bei völliger Unempfänglichkeit für diesen ästhetischen Zustand (Afficirung des innern Sinnes durch die Gesetzesidee) wäre der Mensch sittlich-todt.

Es kann daher auch keine Pflicht geben, ein solches Gefühl zu haben oder zu erwerben,

es liegt schon allem Bemußtseyn der Verbindlichkeit zum Grunde; wohl aber hat jeder die Pflicht, es zu cultiviren, welches dadurch geschieht, daß man darauf merkt, wie es, abgesondert von allem pathologischen Reitze, in seiner Reinigkeit durch die bloße Vernunftvorstellung am stärksten erregt wird. Achtung ist also eine eigene Art des Gefühls, nicht ein Gegenstand, welchen zu befördern Pflicht wäre. Denn diese Pflicht könnte nur durch die Achtung, die man vor ihr hat, vorgestellt werden. Die practische Vernunft zwingt uns unvermeidlich Achtung gegen sich, gegen ihr Gesetz und das Subject desselben, überhaupt gegen die Menschheit ihrer moralischen Dignität nach, ab. Der Mensch hat daher eigentlich nicht die Pflicht der Selbstachtung, denn das Gesetz nöthigt ihm diese unvermeidlich für sein sittliches Selbst ab; sondern aus dieser Selbstachtung entspringen gewisse Pflichten, als Handlungen, gegen sich selbst. So ist es nicht Pflicht, die Menschheit in Andern zu achten, sondern aus dieser gegen die Menschheit unwillkührlich abgenöthigten Achtung folgen Pflichten, als Handlungen, gegen Andere. Die Achtung ist das Gefühl der Superiorität der moralischen Natur des Menschen überhaupt.

Anmerk. Man hat das moralische Gefühl einen moralischen Sinn genannt. Aber es gibt für das Sittlich-Gute und Böse eben so wenig einen besondern Sinn (ein theoretisches auf den Gegenstand bezogenes Wahrnehmungsvermögen), als es einen solchen für die Wahrheit gibt. Es ist das Gefühl überhaupt, in wiefern es durch reine practische Vernunft und ihr Gesetz afficirt wird.

2. Das Gewissen ist die dem Menschen in jedem Falle eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurtheilen vorhaltende practische Vernunft. Es ist unausbleibliche Thatsache und spricht unwillkührlich und unvermeidlich. Wer es nicht hat, kann es nicht erwerben; denn hätte er es nicht, so würde er sich auch nichts zurechnen oder vorwerfen, mithin sich keine Pflicht überhaupt, folglich auch nicht die, ein Gewissen zu haben, denken können. Wohl aber kann das Gewissen cultivirt werden, welches dadurch geschieht, daß man auf die Stimme desselben hört, und ihr Gehör verschafft. Diese Cultur ist also Pflicht.

Anmerk. Weil das Gewissen unwillkührlich und unvermeidlich spricht, so kann es auch nicht irren. Im objectiven Urtheile, ob etwas Pflicht sey oder nicht, kann man sich wohl bisweilen irren, aber nicht im subjectiven, d. h. in dem Bewußtseyn, ob ich etwas mit meiner richtenden Vernunft verglichen habe oder nicht. Denn wer diese Vergleichung gar nicht angestellt hat, hat auch gar nicht geurtheilt, und, da Irrthum und Wahrheit nur dem Urtheile anhängen, so hat er weder wahr noch irrig geurtheilt. Wenn sich Jemand bewußt ist, nach Gewissen gehandelt zu haben, so kann von ihm, was Schuld oder Unschuld betrifft, weiter nichts verlangt werden. Ueber das, was Pflicht ist oder nicht, urtheilt der Verstand, und diesen darüber aufzuklären, ist Pflicht. Wenn es aber zur That kommen soll oder gekommen ist, so urtheilt das Gewissen.

C.

Von der engen und weiten Verbindlichkeit.

§. 26.

Wenn die innere Gesetzgebung die Idee der Pflicht selbst zur hinreichenden Triebfeder macht; so ergeht sie zunächst an die Maximen; denn diese sind schlechthin innerlich, und beruhen auf der blossen Spontaneität der Willkühr. Eine Maxime hat ausser ihrer Form (als Begriff und subjectiver Grundsatz der Willkühr) auch stets eine Materie, d. h. ein Object oder einen Zweck. Wenn nun die Vernunft gewisse Maximen gebietet, so gebietet sie eben dadurch gewisse Zwecke; und diese Zwecke sind Pflicht, weil die Maxime derselben Pflicht ist.

Indem aber eine Maxime zur Pflicht gemacht wird, wird eine Regel des Handelns zur Pflicht gemacht; eine Regel aber läßt es, als solche, noch unbestimmt, wo der Fall ihrer Anwendung seyn werde, wie, wie viel durch die Handlung zu dem gebotnen Zwecke gewirkt werden solle u. s. w. Hieraus folgt aber, daß für die Befolgung der Regel noch ein Spielraum (latitudo) für die innere Freiheit und die ins besondere und einzelne gehende Urtheilskraft gelassen werde.

Eine Verbindlichkeit aber, welche nur die Regel, nicht aber die Handlung schon, bestimmt zur Pflicht macht, heißt eine weite (obligatio lata); dagegen ist die Verbindlichkeit, welche nicht nur die Regel, sondern auch die (negative oder positive) Handlung selbst angibt, eine enge (obligatio stricta).

Die auf einer weiten Verbindlichkeit beruhende Nothwendigkeit einer Handlung heißt weite Pflicht (officium latum); die aber, welche aus einer engen

Verbindlichkeit nothwendig ist, heißt enge Pflicht (officium strictum).

Die Weite einer Pflicht besteht daher nicht etwa in der Erlaubniß zu Ausnahmen von der Maxime der Handlungen; denn die Maxime zu haben, ist unerlaßliche Pflicht, sondern darin, daß eine Pflichtmaxime durch die Andere eingeschränkt ist; z. B. die Maxime der Elternliebe durch die der allgemeinen Menschenliebe, wo es also, vermöge dieser Einschränkung Fälle geben kann, in welchen die Befolgung einer untergeordneten Maxime nicht Pflicht ist. Hierdurch wird aber das Feld für die Tugendpraxis erweitert; denn die Urtheilskraft muß hier nicht bloß die Eine, sondern auch alle übrigen Pflichtmaximen in Ueberlegung ziehen.

Hierauf beruht die Eintheilung der Pflichten in vollkommne (unbedingte, enge) und unvollkommne (bedingte, weite) Pflichten. Vollkommne Pflicht (officium perfectum) ist diejenige Handlung, deren Begehen oder Unterlassen durch ein unbedingtes (durch keine andere Maxime eingeschränktes) Pflichtgesetz geboten ist; unvollkommne Pflicht (officium imperfectum) ist diejenige, deren Pflichtmaxime durch andere Pflichtmaximen bedingt ist.

Die Erfüllung der unvollkommnen Pflichten ist Verdienst = + a (meritum); ihre Unterlassung ist moralischer Unwerth = o (Untugend defectus moralis). Die Erfüllung vollkommner Pflichten ist Schuldigkeit, die Uebertretung derselben ist Verschuldung = — a (demeritum.) Die vorsetzliche Verschuldung, welche zum Grundsatze geworden ist, heißt Laster. Wenn Einer seinem Nebenmenschen nicht wohl thut, so ist dies Untugend; wenn er sich aber das Nichtwohlthun selbst zum Grundsatze macht, so ist dies Laster,

weil

weil er sich das Widerspiel der Tugendmaxime selbst zur Maxime macht.

Je weiter die Pflicht, je unvollkommer also die Verbindlichkeit des Menschen zur Handlung ist, je näher er gleichwohl die Maxime der Befolgung derselben der engen Pflicht bringt, desto vollkommner ist seine Tugendhandlung.

Verdienstlichkeit findet nicht bloß in Ansehung der unvollkommnen, sondern auch der vollkommnen Pflichten Statt. Die Pflichten: ein rechtlicher Mann zu seyn, keinen zu beleidigen, nach der äussern Gesetzgebung; desgleichen nicht zu lügen, sich nicht wegzuwerfen, nach der innern Gesetzgebung, sind enge Pflichten, denn das Gebot derselben gilt unbedingt; aber die Maxime, solche Pflichten aus bloßer Achtung für das Gesetz zu erfüllen, und auf solche Art sich das Recht der Menschheit und der Menschen selbst zum Zweck zu machen, ist verdienstlich.

Das Verdienst kann ein süßes und saueres seyn. Jenes verschafft, indem man sich den Zweck Anderer zum Zweck macht, das Bewußtseyn eines moralischen Genusses durch Mitfreude; dieses, indem es sich selbst gegen Unerkenntliche und Undankbare erweist, hat nicht jene Rückwirkung, sondern gewährt nur Zufriedenheit mit sich selbst, ist aber eben deswegen auch noch höher zu schätzen.

Verdienstlichkeit führt also auch subjectiv die Empfänglichkeit einer Belohnung nach dem Tugendgesetze mit sich, welche darin besteht, daß die Erfüllung der Tugendpflicht, ausser der Zufriedenheit mit sich selbst, welche bloß negativ seyn kann, auch noch eine positive moralische Lust, ein Bewußtseyn, in welchem die Tugend ihr eigner Lohn ist, gewährt.

D.

Von der Tugend überhaupt.

§. 27.

Das Gesetz der innern Verbindlichkeit gründet für die freie Willkühr einen Zwang. Da es hier auf die innere Willensbestimmung ankommt, so kann dieser Zwang nur ein Selbstzwang seyn. Jeder Zwang setzt aber Hindernisse voraus; denn wenn nichts wäre, was der gesetzlichen Selbstbestimmung widerstünde, so wäre auch kein Zwang nöthig. Diese Hindernisse liegen aber in den Antrieben der Natur, in sofern sie zu selbstsüchtigen Neigungen und Begierden gedeihen; denn diese sind der Pflichtvollziehung im Gemüthe des Menschen mehr oder minder mächtig widerstrebende Kräfte. Sie zu besiegen ist der Mensch nicht allein vermögend, sondern auch befehligt. Das Vermögen aber, einem starken und ungerechten Gegner Widerstand zu leisten ist Tapferkeit (fortitudo) und wenn dieser Gegner ein Gegner der sittlichen Gesinnung in uns selbst ist, so heißt das Vermögen ihm durch überlegten Vorsatz zu widerstehen sittliche Tapferkeit oder Tugend (fortitudo moralis, virtus). Der Zwang in der Tugend ist daher nicht bloß ein innerer, denn da könnte eine Naturneigung die Andere zu bezwingen trachten, sondern Zwang nach einem Princip der innern Freiheit, mithin durch die bloße Vorstellung seiner Pflicht nach dem formalen Gesetze derselben.

Tugend ist also die sittliche Stärke des menschlichen Willens in Befolgung seiner Pflicht. (Ein heiliger Wille, d. h. ein solcher, in welchem kein hindernder Antrieb dem Gesetze ent-

gegenwirkt, thut das, was dem Gesetze gemäß ist, gerne, kann also nicht tugendhaft genannt werden.) Sie beruht auf der moralischen Nöthigung durch eigne gesetzgebende Vernunft, in sofern sich diese zu einer das Gesetz ausführenden Gewalt constituirt.

Die Stärke des Willens wird, ihrem Grade nach, durch die Größe der Hindernisse, welche der Mensch sich durch seine Neigungen selber schafft, geschätzt. Denn kein Naturtrieb ist, als solcher, schon der Tugend zuwider, sondern erst dadurch, daß er, in die Maxime aufgenommen, zur Neigung wird; welches Sache der Willkühr ist. Sonach sind es die Neigungen und Begierden, in sofern ihnen gesetzwidrige Maximen zum Grunde liegen, mithin die innere gesetzwidrige Gesinnung mit ihrer Brut, den Lastern, welche durch Tugend, als moralische Stärke, bekämpft werden sollen.

Anmerk. 1. Tugend, in ihrer ganzen Vollkommenheit gedacht, ist practische Weisheit, weil sie den Endzweck des Daseyns der Menschen zu dem ihrigen macht. Sie, als practisches Ideal, muß so vorgestellt werden, als wenn sie den Menschen, nicht der Mensch sie besitzt; und durch ihre Macht ist der Mensch allein frei, gesund, reich; dieses im moralischen Sinne genommen; da Tugend das höchste Kleinod der Welt ist, und durch keinen Zufall oder Schicksal eingebüßt werden kann. Dies Ideal der Menschheit in ihrer ganzen Vollkommenheit kann an seiner Würde und Realität auch dadurch nichts verliehren, daß die Erfahrung wohl Widerspiele aber kein Beispiel desselben aufweist; denn die Anthropologie, welche aus bloßen Erfahrungserkenntnissen hervorgeht und uns zeigt, was die Menschen jetzt sind, gewesen sind, oder vermuth-

lich seyn werden, kann der Anthroponomie, welche von der unbedingt gesetzgebenden Vernunft ausgeht, keinen Abbruch thun. Der Tugendbegriff verbindet Jedermann, und wenn auch kein Mensch tugendhaft wäre.

Anmerk. 2. Tugend ist nicht bloße Fertigkeit (habitus) als subjective Vollkommenheit der Willkühr und Leichtigkeit zu handeln. Denn wenn die Fertigkeit keine freie (habitus libertatis) sondern Angewohnheit (assuetudo,) d. h. durch öfters wiederholte Handlung zur Nothwendigkeit gewordene Gleichförmigkeit derselben ist, so kann sie nicht zur moralischen Stärke gerechnet werden. Diese nämlich muß, wenn sie Fertigkeit heissen soll, eine Wirkung fester und immer geläuterter Grundsätze seyn, um auf alle Fälle gerüstet, und vor jeder Veränderung, welche durch neue Anlockungen motivirt werden möchte, gesichert zu seyn.

Die Tugend ist immer im Fortschreiten, und hebt doch auch immer von vorne an. Denn sie ist objectiv ein unerreichbares Ideal, dem sich beständig zu nähern, Pflicht ist. Subjectiv aber, in Beziehung auf die durch Sinnentriebe afficirte menschliche Natur, kann sie, weil der Einfluß der Neigungen nie aufhört, auch mit ihren einmal für allemal genommenen Maximen niemals in Ruhe und Stillstand kommen, sondern muß, wenn sie nicht im Steigen ist, unvermeidlich sinken. Denn sittliche Maximen können nicht so, wie technische, auf Gewohnheit gegründet werden, weil, wenn sie Gewohnheit würden, das Subject sich dadurch im Zuge eines Naturmechanismus befinden, mithin in der Nehmung und Befolgung seiner Maximen nicht Freiheit beweisen würde, welche doch der Character aller Handlung aus Pflicht ist.

E.

Von der Tugendverpflichtung und Tugendpflicht.

§. 28.

Tugendverpflichtung (obligatio honestatis) ist die Abhängigkeit der innern Willensbestimmung von der Gesetzesidee, als einer zureichenden Triebfeder; beruht also auf der Art, auch ohne Rücksicht auf äussere Gesetzgebung und Motive, verbindlich zu seyn. Sie betrifft also bloß das Formale der innern Verbindlichkeit und besagt, daß die Achtung vor dem Gesetze der hinreichende Bestimmungsgrund zur Nehmung aller gesetzlichen Maximen seyn solle. Dagegen ist Tugendpflicht (officium honestatis) ein Zweck, welchen zu bewirken, eine innere Verbindlichkeit da ist. Sie betrifft also die Materie der innern Verbindlichkeit, und bestimmt der freien Willkühr einen Gegenstand ihrer Praxis.

Was in der Art, wie es gethan wird, Tugend, d. h. eine Tugendhandlung (honeste factum) ist, ist darum noch nicht Tugendpflicht. Denn die Tugendhandlung kann sich auf das Formale und Materiale der Maximen beziehen. In der erstern Beziehung ist jede gesetzmäßige Handlung, das Gesetz mag ein inneres oder äusseres seyn, wenn sie nur um des Gesetzes willen geschieht, mithin bloß der Form der innern Gesinnung wegen, eine tugendhafte Handlung. In der andern Beziehung ist eine gewisse Materie als Zweck aufgegeben, und die Handlung, welche um dieses Zwecks willen nothwendig ist, heißt Tugendpflicht.

Die Tugendverpflichtung ist, als etwas Formales, nur eine Einzige, und geht aus dem Gebote hervor: „Handle pflichtmäßig aus Pflicht.“ Dagegen gibt es nach Verschiedenheit des gesetzlichen

Zwecks verschiedene Tugendpflichten. Eben so ist die Tugend, als Form der sittlichen Willensbestimmung (als tugendhafte Gesinnung) nur eine Einzige und gilt für alle aus ihrem Princip nothwendigen Handlungen; aber in Ansehung des Zwecks der Handlungen, der zugleich Pflicht ist, mithin in Ansehung der Materie, welche die freie Willkühr sich zum Zweck setzen soll, kann es mehrere Tugenden geben. Die Verbindlichkeit zur Maxime solcher Zwecke heißt Tugendpflicht.

Es gibt daher eine Verbindlichkeit zur Tugend überhaupt, und zu Tugenden insbesondere. Jene ist Tugendverpflichtung, diese sind Tugendpflichten.

Zur Tugend, als moralischer Stärke überhaupt, findet in sofern eine Verbindlichkeit Statt, als diese Stärke (robur) etwas Erwerbliches ist, und zwar dadurch, daß die moralische Triebfeder (die Idee des Gesetzes) nicht minder durch Betrachtung der Würde des reinen Vernunftgesetzes in uns als durch Uebung erhoben wird. Ob also gleich das Vermögen (facultas) alle sinnlich entgegenwirkenden Antriebe zu überwinden, der Freiheit wegen, schlechthin vorausgesetzt werden muß und nichts Erwerbliches ist, so ist doch die Stärke kraft dieses Vermögens etwas Erwerbliches und Pflicht.

F.

Vergleichung der Principien der Tugendverpflichtung und der Tugendpflichten mit einander und mit dem Rechtsprincip.

§. 29.

Das oberste Princip der Sittenlehre überhaupt ist:

Handle nach Maximen, welche zugleich als allgemeine Gesetze gelten können.

Hieraus ergeht für die äussere Freiheit, mithin für die Rechtsverpflichtung und Rechtslehre überhaupt das Princip:

A. Handle äusserlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkühr mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Gesetze bestehen könne.

Das Princip der innern Freiheit überhaupt, mithin der Tugendverpflichtung und Tugendlehre überhaupt ist:

B. Mache dir die Idee des Pflichtgesetzes zur hinreichenden Triebfeder aller pflichtmäßigen Handlungen.

Das Princip der Zwecke für die innere Freiheit, mithin der Tugendpflichten und Zwecklehre ist.

C. Handle nach einer Maxime der Zwecke, die zu haben für Jedermann allgemeines Gesetz seyn kann.

Erläuterungen. 1. Es fällt in die Augen, daß die drei Grundsätze A. B. und C. ihre Haltung in dem obersten der Sittenlehre überhaupt haben, und nur das Specifische noch ausdrücken, wodurch sie sich von dem obersten und von einander unterscheiden. Da die Freiheit entweder eine innere oder äussere ist, so zerfällt die Gesetzgebung für dieselbe auch in eine innere und äussere.

Die äussere Gesetzgebung kann, weil sie auf die äussere Handlung geht, auch ein äusseres Motiv (einen physischen Zwang) zum Gesetze verknüpfen, und muß dies thun, weil sie sonst für die äussere Freiheit keine Gesetzmäßigkeit erzwingen könnte;

denn dem äussern Eingriff kann, wenn man von innern Motiven abstrahirt (wie es das Rechtsgesetz, als solches, will), nur durch äussern Widerstand gewehrt werden.

Die innere Gesetzgebung kann, weil sie auf die innere Willensbestimmung geht, nur ein inneres Motiv zum Gesetze verknüpfen. Dies innere Motiv kann aber nichts anders als die Vorstellung des Gesetzes selbst seyn. Indem die freie Willkühr sich dieses Gesetz zum Motiv macht, und dadurch der Gewalt innerer Hindernisse (den gesetzwidrigen Neigungen) widersteht, zwingt sie sich selbst gemäß einem Princip ihrer innern Freiheit. Dieser innere Zwang bezieht sich nun unmittelbar auf die Maxime, und entweder auf die bloße Form derselben (daß sie aus Achtung für das Gesetz genommen sey) oder zugleich auf die Materie derselben, welche Zweck heißt. Sonach werden aus der innern Gesetzgebung zwei Grundsätze hervorgehen, deren Einer der Tugendlehre überhaupt, der Andre der Zwecklehre derselben an der Spitze steht.

2. Das Rechtsprincip ergeht aus dem bloßen Begriffe der äussern Freiheit; denn es will weiter nichts als diejenige Handlungsart, wodurch das Bestehen der äussern Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze nicht unmöglich gemacht wird; indem es also die äussere Freiheit unter das Princip ihrer Möglichkeit bringt, will es alles dasjenige nicht, was dieselbe unmöglich macht (hindert); es will daher den Widerstand gegen jedes Hinderniß derselben, d. h. einen allgemeingesetzlichen äussern Zwang um der äussern Freiheit willen. Ein Satz, welcher aus dem bloßen Begriffe eines Gegenstandes folgt, ist ein analytischer; da nun aus dem bloßen Begriffe der äussern Freiheit, aus der bloßen Mög-

lichkeit ihres Bestehens, folgt, daß ihrem Hindernisse ein Hinderniß (als Widerstand) entgegen zu setzen, nothwendig sey, so ist das Rechtsprincip ein analytischer Satz aus dem Begriffe der äussern Freiheit. (Indessen der Begriff der äussern Freiheit, desgleichen die Gesetzgebung für dieselbe, haben doch ihre Basis in dem ursprünglichen, vor allen Begriffen vorausgehenden Bewußtseyn, und in Rücksicht auf diesen Gesetzgebungsact für die äussere Freiheit ist das Gesetz: „Handle äusserlich gesetzmäßig" ein synthetischer, sich nicht auf Begriffe, sondern auf Acte des Bewußtseyns gründender Satz.)

Das Princip der Tugendverpflichtung will mehr, als ein bloßes Bestehen der innern Freiheit; es macht das Gesetz selbst zur hinreichenden Triebfeder des Handelns. Indem es aber dies thut, erstreckt es sich zugleich über alle mögliche Materie der Willkühr, und gebietet außer der formalen Tugend (des Selbstzwangs durch die Idee des Gesetzes) auch noch materielle Tugenden, welche Tugendpflichten heissen. Es ergeht daher aus der innern Gesetzgebung nicht allein ein Princip der Tugendverpflichtung, sondern auch der Tugendpflichten. Dies ist aber nicht aus dem bloßen Begriffe der äussern Freiheit, auch nicht aus dem bloßen Begriffe der innern Freiheit (aus dem, wodurch diese allein als möglich gedacht werden kann) sondern aus einem ursprünglichen Act des sittlichen Bewußtseyns, wodurch eine Materie zur Form (zum bloßen Gesetze) verknüpft wird, zu erkennen; mithin ist dies Erweiterung über den bloßen Begriff der Freiheit, und der Satz, welcher diese Erweiterung, sich stützend auf den ursprünglichen Gesetzgebungsact aussagt, ein synthetischer.

3. Im sittlichen Gebote, und in der zum Behuf desselben nothwendigen Voraussetzung der Freiheit über-

haupt sind Gesetz, Erfüllungsvermögen, Triebfeder, und ein die Maxime bestimmender Wille die Elemente; aber in dem Gebote der Tugendverpflichtung kommt noch der Selbstzwang, und in dem der Tugendpflicht noch der eines Zwecks hinzu; welchen wir nicht von Natur haben, sondern uns durch Freiheit setzen und bewirken sollen.

4. Aller Pflicht entspricht ein Recht, als sittliche Befugniß überhaupt (facultas moralis generatim); denn, was zu thun ich verpflichtet bin, da habe ich auch das Recht, jedem zu widerstehen, welcher mich in der Befolgung meiner Pflicht hindern will; aber nicht aller Pflicht entsprechen Rechte eines Andern (facultas juridica), d. h. Vermögen zu zwingen; denn diejenigen Pflichten, welchen Rechte Anderer entsprechen, sind bloß die Rechtspflichten. So auch entspricht aller ethischen Verbindlichkeit der Tugendbegriff, d. h. sie will, daß die Verbindlichkeit um des Gesetzes willen erfüllt werde; aber nicht alle ethischen Pflichten sind darum Tugendpflichten. Diejenigen ethischen Pflichten, welche bloß das Förmliche der sittlichen Willensbestimmung betreffen z. B. die Pflicht, das Gesetz um sein selbstwillen zu beobachten, alle Laster zu vermeiden u. s. w. sind nicht Tugendpflichten, sondern Tugendhandlungen, d. h. solche, welche zur Form der Tugend zusammenstimmen. Dagegen sind Zwecke, welche zugleich Pflicht sind, Tugendpflichten im engsten Sinne.

5. Wie man also die Gesetzgebung der Freiheit in die innere und äussere eintheilt, so muß man die innere Gesetzgebung wiederum in die Gesetzgebung für die Form und in die für die Materie der innern Freiheit eintheilen. Jene ist die Gesetzgebung für die Tugendverpflichtung (Gesetzgebung

der Tugend überhaupt) diese für die Tugendpflichten (Gesetzgebung der Zwecke).

Selbstzwang und innere Freiheit widersprechen sich nicht; denn die Freiheit ist nicht Gesetzlosigkeit, sondern ein Vermögen unter sittlichen Gesetzen. Sie erweist sich nur dadurch, daß sie sich durch die Idee des Gesetzes bestimmt. Je weniger daher der Mensch physisch, jemehr er dagegen moralisch (durch Pflichtvorstellung) gezwungen werden kann, desto freier ist er. Der Stimme der Pflicht bei aller Anreitzung und Versuchung nicht widerstehen können, ist Beweis der Freiheit im höchsten Grade.

C.

Erörterung und Begründung des Begriffs von einem Zwecke, welcher zugleich Pflicht ist.

§. 30.

Welchen Gang hat die Tugendlehre hier zu nehmen? Zweck und Pflicht sind hier die beiden Begriffe, deren Verhältniß und Verknüpfung gesucht wird.

Hier kann man entweder vom Zwecke ausgehen und die gesetzliche Maxime der Handlungen zu demselben suchen, oder von der gesetzlichen Maxime ausgehen und den Zweck suchen, welcher durch sie nothwendig ist.

Die Rechtslehre geht den ersten Weg. Sie setzt voraus, der Mensch habe Zwecke, ohne weiter zu fragen; welche? und gebietet nun die unumgängliche Bedingung der äussern Handlungen im Verhältniß zu andern Menschen; sagt also, daß die Maxime, nach welcher man seine Zwecke im Begegnen mit der Willkühr Anderer verfolgt, sich zu

einem allgemeinen Gesetze der äussern Freiheit qualificiren solle. Wenn nur die Art der Verfolgung in Beziehung auf Andere allgemeingesetzlich ist, so mag der Zweck seyn welcher er wolle. Hier geht also die Sittenlehre von den (möglichen) Zwecken zur Maxime ihrer Verfolgung in der Begegnung mit Andern. Die Tugendlehre aber geht den zweiten Weg. Sie geht davon aus, daß der Mensch sich Maximen machen soll, welche die Dignität haben, allgemeine Gesetze seyn zu können; und nun frägt sie. welche Zwecke sich der Mensch setzen solle, eben weil er nur solche Maximen nehmen soll, die sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung qualificiren.

Jede Maxime aber hat, ausser ihrer Form, auch noch eine Materie, mithin jede Handlung, ausser ihrer Regel, auch noch einen Zweck; denn Zweck ist der Gegenstand einer freien Willkühr, dessen Vorstellung diese zu derjenigen Handlung, wodurch jener hervorgebracht wird, bestimmt.

Wenn nun durch die innere Gesetzgebung alle Maximen, welche sich zu allgemeinen Gesetzen qualificiren, geboten, und zwar bloß darum geboten werden, weil sie eine solche Qualität haben, also bloß ihrer Form wegen; so wird auch die Materie solcher Maximen, d. h. ihr Zweck, mithin auch die Handlung, welche diesen hervorbringt, geboten.

Ein solcher Zweck, welcher durch die bloße Form der Maxime geboten wird, wird eben deswegen nicht als Mittel zu einem andern Zweck, mithin nicht bedingt, sondern als Zweck selbst, mithin unbedingt geboten; das Gebot ist also hier ein Gebot der reinen practischen, durch die bloße Form des Gesetzes verbindenden Vernunft. Nun ist das, was unmittelbar durch die Vernunft geboten, für mora-

lisch nothwendig erklärt wird, Pflicht; mithin ist ein solcher Zweck zugleich Pflicht, und auf diese Art wird der Pflichtbegriff zu dem Begriffe eines Zwecks verknüpft.

Es muß nun Zwecke geben, welche zugleich Pflicht sind, d. h. es muß einen unbedingten Befehl der Vernunft geben, wodurch gewisse Zwecke als moralisch nothwendig bestimmt werden. Denn, da es freie Handlungen gibt, so muß es auch Zwecke geben, worauf jene gerichtet sind, und unter diesen muß es auch einige geben, welche ihrem Begriffe nach Pflichten (sittlich nothwendig) sind. Denn gäbe es keine solche Pflichten, so würden, da keine Handlung zwecklos seyn kann, alle Zwecke für die Vernunftgesetzgebung nur als Mittel zu andern Zwecken gelten, dann aber würde diese, als innere Gesetzgebung, in Ansehung der Zwecke nicht unbedingt, sondern nur bedingt gebieten; geböte sie aber nicht für die Zwecke, als Materie der Maximen, unbedingt, so würde sie die Maximen selbst ihrer Form wegen auch nicht gebieten; denn die Form der Maxime hinge dann von der Materie ab; sonach würde es überhaupt keine innere, die Gesetzesidee selbst und. unmittelbar zur Triebfeder constituirende Gesetzgebung, mithin gar keine Moral geben.

Practische Vernunft ist überhaupt ein Vermögen der Zwecke; denn sie ist das Vermögen durch gesetzliche Kraft ihrer Ideen unbedingte Ursache der Wirklichkeit von Etwas zu seyn. Nach ihrer äussern Gesetzgebung constituirt sie nun zwar nur die formale Bedingung der Verfolgung aller Zwecke, ohne darauf zu achten, von welcher Art diese seyn mögen, aber nach ihrer innern Gesetzgebung gebietet sie die Maximen selbst, und will, daß alle diejenigen genommen werden, welche sich zu allgemeinen Gesetzen qualificiren. Vermöge dieser Gesetzge-

bung kann sie in Ansehung der Materie der Maximen, mithin der Zwecke selbst, nicht indifferent seyn (kein Interesse daran nehmen); denn einen zureichenden Grund zu Handlungsmaximen gebieten, und doch ihre Materie nicht gebieten, ist Widerspruch. Zwecke nun, welche sich zu setzen, ein Vernunftgesetz da ist, sind Pflichten; die insbesondere Tugendpflichten genannt werden müssen.

Anmerk. Hiermit ist also der Begriff von einem Zwecke, welcher zugleich Pflicht ist, erörtert und begründet. Der Beweis der practischen Realität desselben beruht darauf: „Was im Verhältniß des Menschen zu sich selbst und zu Andern allgemeingesetzlicher Zweck seyn kann, das ist Zweck vor der reinen practischen Vernunft; denn durch die bloße Idee, daß etwas nach allgemeinen Gesetzen bewirkbar sey, ist sie gesetzgebend.

Nach diesem Princip ist der Mensch sowohl sich selbst als Andern Zweck, und es ist nicht genug, daß er weder sich selbst noch Andere als bloßes Mittel zu brauchen befugt ist; denn hierbei könnte er auch indifferent gegen sie (ihnen nicht schadend aber auch nicht theilnehmend) seyn. Nach der innern Gesetzgebung soll der Mensch den Menschen überhaupt sich zum Zwecke machen. Nihil humani a me alienum esse puto. Ter.

H.

Angabe und Erörterung derjenigen Zwecke, welche zugleich Pflicht sind.

§. 31.

1. Es kommt hier darauf an, diejenigen Zwecke aufzusuchen, welche nicht Zwecke des Menschen schon von Natur sind, sondern die er sich erst,

weil er unter der Vernunftgesetzgebung steht, zu Zwecken machen soll.

Da nun die innere Freiheit sowohl in Verhältniß zu sich selbst als zu andern Menschen zu erwägen ist, so werden die Tugendpflichten (Zwecke, welche zugleich Pflicht sind) in Pflichten gegen sich selbst und gegen Andere zerfallen; mithin der Zweck, welcher zu suchen ist, entweder ein eigner oder ein fremder Zweck seyn.

a. Da die Vernunft sich nicht unmittelbar auf die Empfänglichkeit des Subjects durch Genuß, sondern auf die Thätigkeit desselben durch Freiheit bezieht; so wird der von ihr angeregte eigne Zweck nicht in dem bestehen, wozu die Sinnentriebe und Neigungen den Menschen von selbst spornen, mithin nicht in dem Ziele aller durchs Gefühl motivirten Neigungen und Wünsche, d. h. in der eignen Glückseligkeit, sondern in dem, was der Mensch durch Selbstthätigkeit an sich selbst hervorbringen kann. Eine Thätigkeit aber, wenn sie nicht im Dienste des Genusses durch die Sinne seyn soll, kann kein anderes Object haben, als sich selbst; mithin unmittelbar ihre eigne Erhöhung, und unmittelbar alles dasjenige, was als Mittel zu ihrer Erhöhung betrachtet werden kann; mithin Cultur aller Naturanlagen zum Gebrauch für die Freiheit. Das Ziel aller Cultur, als Bearbeitung seines Selbsts, ist nach der Vernunftidee eigne Vollkommenheit, mithin ist diese der eigne Zweck, welcher zugleich Pflicht ist.

b. In Ansehung Anderer aber kann mir nichts zur Pflicht gemacht werden, was nur durch

eigne That derselben, nicht aber durch die meinige hervorbringlich ist. Nun ist die Vervollkommnung des Andern nur durch seine Selbstthätigkeit möglich, mithin kann seine Vollkommenheit nicht ein Zweck seyn, welcher für mich Pflicht ist; denn Einer kann wohl für den Andern etwas thun, aber für ihn nicht die Stelle seiner Spontaneität einnehmen. Ja es gehört selbst zur Vollkommenheit eines Andern, als Person, daß er selbst vermögend ist, sich seinen Zweck nach seinen eignen Begriffen von Pflicht zu setzen. Es widerspricht sich also, daß Einer für den Andern etwas thun soll, was dieser nur selbst thun kann. Wenn aber das nur durch die Spontaneität des Andern Mögliche nicht mein Zweck seyn kann, so muß, wenn ich doch gegen denselben eine Tugendpflicht haben soll, diese sich nur auf die Receptivität desselben, mithin auf seinen durch meine Thätigkeit bewirkbaren Zustand beziehen. Ich werde also nur verpflichtet seyn können, für ihn dasjenige zu thun, wozu er durch Empfänglichkeit für mich offen ist, mithin nur für seine Bedürfnisse, Neigungen und Wünsche. Die Summe der Befriedigung derselben aber heißt Glückseligkeit, mithin wird diese, als der Zweck Anderer, durch den Pflichtbegriff auch zu dem Meinigen gemacht werden können. Was ich für den Andern als Tugendpflicht thun soll, muß sein Zweck seyn; er muß also das, was ich für ihn thue, zur Befriedigung seiner Bedürfnisse und Wünsche, d. h. zu seiner Glückseligkeit rechnen können, denn wenn er es dazu nicht rechnet, so ist sein Zweck nicht die Materie meiner Pflicht, und er würde meiner

That, wodurch ich ihm etwas für seine Glückseligkeit bloß nach meinen Begriffen, aufdringen wollte, rechtlich widerstehen dürfen.

Was ich aber unmittelbar für die Empfänglichkeit und Glückseligkeit des Andern thue, das kann mittelbar, nämlich durch die Selbstthätigkeit und den eignen Gebrauch desselben, zu seiner Vervollkommnung gedeihen; und so kann man sehr gut sagen: daß, Andere zu vervollkommnen, unsre Pflicht sey; nur nicht directe, sondern indirecte. Unterricht in Künsten und Wissenschaften ergeht zuerst an die Receptivität des Subjects, kommt durch diese zur Spontaneität desselben, und gedeiht durch diese zur Cultur. Unmittelbar kann man keinen Andern veredeln; sondern ihm nur etwas thun, was er durch seinen Willen zu dieser Absicht gebraucht. Was aber einem Andern nur unter der Bedingung seines Willens (seiner Bedürfnisse, Neigungen und Wünsche) geschehen kann, gehört unmittelbar zur Glückseligkeit desselben, wie sehr es auch mittelbar zu seiner Cultur gereichen mag. So hat derjenige, welcher Unmündige pragmatisch und moralisch erzieht, ihre Veredlung zum Zweck, allein doch nur unter der Bedingung, daß dies ein Bedürfniß und etwas wünschenswerthes für dieselben ist, ob sie gleich, wegen ihrer Unmündigkeit, das Gefühl des Bedürfnisses und den Wunsch selbst noch nicht haben mögen.

* * * *

Die obere Eintheilung der Zwecke, welche unmittelbar durch ihren Begriff Pflichten sind, ist also die in die

Eigne Vollkommenheit und Glückseligkeit Anderer.

Anmerk. Man kann, wie gezeigt ist, diese Haupttitel der Tugendpflichten nicht gegen einander umtauschen, so daß eigne Glückseligkeit einerseits und fremde Vollkommenheit andrerseits unmittelbare Tugendpflichten wären; aber auch beide nicht auf ein und dasselbe Subject beziehen und sagen, eigne Glückseligkeit und eigne Vollkommenheit sey Tugendpflicht gegen sich selbst, desgleichen fremde Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit sey Tugendpflicht gegen Andere.

Eigne Glückseligkeit ist ein Zweck, welchen Jeder schon vermöge des Antriebes der Natur unvermeidlich hat; was aber Jedermann schon von selbst will, dazu darf er nicht erst durch den Pflichtbegriff genöthigt werden; kann folglich nicht unmittelbare Pflicht seyn. Widerwärtigkeiten, Schmerz und Mangel sind große Versuchungen zur Uebertretung seiner Pflicht; dagegen sind Wohlhabenheit, Stärke, Gesundheit und überhaupt alle Glücksgüter, Mittel, wodurch der Anreitz zur Pflichtwidrigkeit unkräftig gemacht wird. Jene zu entfernen, und diese zu suchen, mithin überhaupt seine eigne und nicht bloß die fremde Glückseligkeit zu befördern, scheint Pflicht zu seyn. Allein, in wiefern wir die eigne Glückseligkeit als Mittel betrachten, die Hindernisse der subjectiven Sittlichkeit wegzuräumen, ist sie nicht der Zweck, sondern die Sittlichkeit selbst und die Integrität derselben, mithin eigne Vollkommenheit. Die Beförderung der eignen Glückseligkeit ist also nicht directe Pflicht, sondern nur indirect, als erlaubtes Mittel, Versuchungen zum Laster abzuwehren. Es ist wohl Pflicht, auch im größten Unglück, ob der Tugend zu halten und seine eigne Veredelung nie aus den Augen zu verliehren, aber, wiewohl keiner das Recht hat, von dem Andern Aufopferung seiner an sich nicht unsittlichen (erlaubten) Zwecke zu fordern, so darf doch dieser sich selbst etwas abbrechen, und seine Glückseligkeit nach seinen eignen Be-

griffen davon befördern, weil mindere Beglückung und minderer Grad der Tugend nicht Wechselbegriffe sind. Wäre aber eigne Glückseligkeit unmittelbare Pflicht, so könnte es nicht erlaubt seyn, ihr zum Behuf eines andern Zwecks (um der eignen Vollkommenheit willen) Abbruch zu thun. Nur die Maxime, sich selbst unglücklich zu machen und zu peinigen, ist unsittlich, weil sie auf Ertödtung der Animalität, mithin auf Naturwidrigkeit und Beraubung des Mittels zur Vernunftthätigkeit selbst gerichtet ist.

Unter moralischer Glückseligkeit versteht man die Zufriedenheit mit seiner Person und ihrem sittlichen Verhalten, also mit dem, was man thut, zum Gegensatz der physischen Glückseligkeit, welche in dem besteht, was man genießt. Allein der Ausdruck: moralische Glückseligkeit, ist eigentlich ein Mißbrauch des Worts, weil in dem, was man durch Freiheit erwirkt oder erwirken soll, kein Glück obwaltet. Die Empfindungsart aber, welche die Folge des sittlichen Verhaltens ist, gehört zur Vollkommenheit, und ist als solche Tugendpflicht.

Zwecke überhaupt sind entweder natürlich und subjectiv, oder sittlich und objectiv. Jene gehören unter den Titel der eignen Glückseligkeit, und sind unmittelbar nicht Pflicht; diese gehören unter den Titel der eignen Vollkommenheit und fremden Glückseligkeit, und sind unmittelbar Pflichten.

II. Durch Erörterung dieser Tugendpflichten, als weitere Pflichten ergibt sich

A. In Ansehung der eignen Vollkommenheit, daß hierunter nicht die metaphysische und materielle, welche in der Allheit des Mannigfaltigen, was zusammengenommen ein Ding ausmacht, besteht; sondern die tel-

ologische und formale, welche in der Zusammenstimmung der Beschaffenheiten eines Dinges zu einem Zwecke besteht, zu verstehen sey. Jene, die quantitative, kann nur Eine seyn, denn das All des einem Dinge Zugehörigen ist nur Eins. Von dieser, der qualitativen, kann es in einem Dinge Mehrere geben; denn die verschiedenen Beschaffenheiten desselben, können zu verschiedenen Zwecken zusammenstimmen.

Nur die teleologische Vollkommenheit kann als Pflicht aufgestellt werden, denn wenn Vollkommenheit Pflicht seyn soll, so muß sie in dasjenige gesetzt werden, was Wirkung von der That seyn kann, nicht aber bloßes Geschenk der Natur ist. Sich aber Tauglichkeit zu allerlei Zwecken (formale Vollkommenheiten) erwerben, heißt, sich ausbilden, veredlen; mithin ist Selbstbildung, Selbstveredlung (cultura) Tugendpflicht gegen sich selbst. Die Cultur hat aber entweder eine physische oder moralische Veredlung zum Zwecke; d. h. sie geht auf die Vervollkommung, entweder der Vermögen, als Naturanlagen überhaupt, oder des Willens, als sittlicher Denkungsart, aller Pflicht überhaupt ein Genüge zu thun.

a. Cultur der Vermögen, als Naturanlagen.

Das Vermögen überhaupt, sich einen Zweck zu setzen, ist das Characteristische der Menschheit, zum Unterschiede von der Thierheit. Mit dem Zwecke der Menschheit in unsrer eignen Person ist also auch der Vernunftwille, mithin die Pflicht verbunden, sich um die Menschheit durch Cultur überhaupt

verdient zu machen, mithin sich das Vermögen zur Ausführung allerlei möglicher Zwecke, in sofern jenes in dem Menschen selbst anzutreffen ist, zu befördern. Es ist folglich Pflicht, sich aus der Rohheit seiner Natur, aus der Thierheit, so weit es durch Selbstthätigkeit möglich ist, immer mehr zur Menschheit, durch welche wir allein fähig sind, uns Zwecke zu setzen, empor zu arbeiten; seine Unwissenheit durch Belehrung zu ergänzen, seine Irrthümer zu verbessern, überhaupt alle Anlagen zur Geschicklichkeit hervorzurufen; denn dadurch erhebt sich der Mensch allererst aus seiner Thierheit, und macht sich der Menschheit würdig.

Die Vernunft räth aber diese Cultur nicht bloß an in technischer Absicht, so daß erst anderswoher Zwecke gegeben werden müßten, wozu jene als Mittel diente, mithin die Nothwendigkeit sich zu veredeln von beliebig gesetzten Zwecken abhinge; sondern sie gebietet dieses in moralischer Absicht, d. h. bloß vermöge der Allgemeingesetzlichkeit, welche alle unsere Maximen haben sollen, mithin unbedingt und ohne noch erst Rücksicht auf den Vortheil zu nehmen, welcher uns daraus entspringen könne. Ihr Gebot ist: „Baue alle deine Gemüths- und Leibeskräfte zur Tauglichkeit für alle Zwecke, welche dir aufstoßen können; ungewiß, welche davon einmal die deinigen werden können.“ — Wäre die Pflicht, sich zu bilden, von vorhergenommenen Zwecken abhängig, so dürfte derjenige, welcher diese Zwecke nicht wollte, auch seine Cultur vernachlässigen, und in der Rohheit verbleiben. Die Vernunft aber sagt: Cultur ist an sich selbst, bloß vermöge der Idee der Menschheit, Pflicht und, was auch einst dein

bestimmter Zweck werden möge, so ist, dich zu bilden, auch ohne Rücksicht auf denselben sittlichnothwendig.

Allein dieses Pflichtgesetz ist ein Gesetz für die Maxime der Handlungen, nicht für eine bestimmte Handlung; es ist daher von weiter Verbindlichkeit, und überläßt die nähere Bestimmung der ins Einzelne gehenden sittlichen Beurtheilung. Wie weit man in der Bearbeitung seiner Vermögen, in der Erweiterung und Berichtigung seiner Erkenntnisse, in der Ausbildung seiner Kunstfähigkeiten gehen solle, dies schreibt kein Vernunftgesetz bestimmt vor; vielmehr hat der Mensch hier die Freiheit, nach der Verschiedenheit der Lagen, worin er kommen kann, die Art der Beschäftigung und den bestimmten Gegenstand seiner Talente zu wählen.

b. Cultur des Willens zur Moralität.

Die höchste moralische Vollkommenheit des Menschen besteht darin, daß er seine Pflicht um der Pflicht willen erfüllt, mithin daß das Gesetz nicht bloß die Regel, sondern auch die Triebfeder seiner Handlungen sey. Den subjectiven Willen zu dieser innern moralisch-practischen Vollkommenheit, und so bis zur reinsten Tugendgesinnung zu cultiviren und zu beleben, dadurch das moralische Gefühl, als Wirkung des selbst gesetzgebenden objectiven Willens auf das Ausübungsvermögen, zu verstärken, ist unmittelbare Pflicht. Denn die auf solche Art verstärkte Empfindung des Einflusses, welchen die Gesetzesidee auf das Gefühl hat, gedeiht gleichsam zu einem uns unwillkührlich bewachenden Genius (des

Sokrates); dessen Vorstellung aber ins Schwärmerische fallen würde, wenn wir ihn für etwas anders als eine durch eigne Vernunft bewirkte Modification des Gefühls halten wollten. Er geht der Gesetzesvorstellung nicht vorauf, und macht diese entbehrlich, sondern ist Folge derselben. Zur Erhöhung der Gesetzgebung selbst können wir nichts thun, denn diese kündigt sich unvermeidlich in jedem Bewußtseyn an, aber zur Verstärkung einer ihr geweihten Sinnesart können wir etwas thun, und das ist die Pflicht, wovon hier geredet wird.

Die Verbindlichkeit aber zu diesem Zwecke scheint eine enge zu seyn, indem die innere Gesetzgebung zu jeder Handlung nicht bloß die Legalität, sondern auch die Moralität, als innere Gesinnung, mit der Pünktlichkeit und Strenge eines Gesetzes gebietet. Allein genauer betrachtet, gebietet die Vernunft auch hier nur Maxime der Handlung, und will, daß der Grund der Verpflichtung nicht in den sinnlichen Antrieben (im Vortheil oder Nachtheil) sondern ganz und gar im Gesetze gesucht werde. Die Handlung selbst wird und kann nicht geboten werden; denn es ist dem Menschen nicht möglich, so in die Tiefe seines eignen Herzens einzuschauen, daß er jemals von der Reinigkeit seiner moralischen Absicht, und der Lauterkeit seiner Gesinnung auch nur in einer Handlung völlig gewiß wäre, wenn er gleich über die Legalität derselben gar nicht zweifelhaft ist. Wer sich aufrichtig prüft, wird sich gestehen müssen, daß ihm der reine innere moralische Gehalt seiner Handlungen verborgen bleibe. Wie oft wird bloße Schwäche, welche das Wagestück eines Verbrechens abräth, für

Stärke, mithin für Tugend gehalten, und wie Viele mögen ein langes schuldloses Leben geführt haben, die nur Glückliche sind, so vielen Versuchungen entgangen zu seyn.

Es wird also nicht die innere Handlung selbst: pflichtmäßig aus Pflicht zu handeln; sondern nur die Maxime derselben: darauf nach allem Vermögen auszugehen: zur Pflicht gemacht. Wenn nun auch Niemand genau den Antheil, welchen das bloße Gesetz als Triebfeder an der That hat, angeben kann, auch nicht gewiß ist, ob eine Einzige seiner Thaten reinsittlich sey; so kann und soll er doch dieser höchsten Vollkommenheit aus allen Kräften nachstreben, und dies macht die Weite dieser Pflicht aus.

B. In Ansehung der Glückseligkeit Anderer ist es

a. die physische Wohlfahrt derselben, welche zur Pflicht gemacht wird. Das Wohlwollen kann unbegränzt seyn, denn es darf hierbei nichts gethan werden. Aber es kommt hier auf das Wohlthun an; nicht bloß aus Liebe, wenn eine sinnliche Zuneigung zu Andern Statt hat, sondern auch ohne diese und selbst mit Aufopferung und Kränkung seiner eignen Concupiscenzen. Daß Wohlthätigkeit aber Pflicht sey, beruht auf folgenden Gründen. Von der Selbstliebe ist das Bedürfniß von Andern geliebt, und in Nothfällen unterstützt zu werden, unzertrennlich; sie enthält also den unvermeidlichen Anspruch auf die Wohlthätigkeit Anderer (sie will, daß ihren Zweck auch Andere zu dem ihrigen machen); diese Maxime des Anspruchs kann aber allein dadurch vor der Vernunft bestehen, daß sie sich zu einem allgemeinen Gesetze qualificirt, mithin durch einen

Willen, welcher die Ansprüche der Andern auch wiederum zu den seinigen macht, folglich ist es Vernunftwille, die Zwecke Anderer zu den Seinigen zu machen, d. h. fremde Glückseligkeit ist Pflicht.

Die Verbindlichkeit hierzu trifft aber unmittelbar nicht die Handlungen, sondern die Maximen derselben. Denn die Vernunft gibt die Regel, läßt aber die Art und den Grad der Befolgung derselben unbestimmt. Es kommt darauf an, was Andere nach ihrer Empfindungsart für ihr wahres Bedürfniß halten; welches zu bestimmen, ihnen, wenn sie nicht unmündig sind, selbst überlassen bleiben muß. Es soll ferner ein Theil der Wohlfahrt den Andern zum Opfer gebracht werden, und zwar auch ohne Hoffnung der Wiedervergeltung, weil es Pflicht ist (weil es die bloße Allgemeingesetzlichkeit der Maxime mit sich bringt), und nun ist es unmöglich, durch bloße Vernunft schon zu bestimmen, wie weit das gehen könne. Denn da die Maxime, mit Aufopferung seiner eignen Glückseligkeit und wahren Bedürfnisse die der Andern zu befördern, sich, wenn sie als allgemeines Gesetz gedacht wird, selbst widerstreitet, so ist noch zu überlegen, was man entbehren könne, desgleichen: Wenn? Wo? Wem? u. s. w. man wohlzuthun habe. Also ist diese Pflicht nur eine weite, und verstattet der Willkühr einen Spielraum.

b. Das moralische Wohlseyn Anderer (salubritas moralis) kann von uns zwar nicht positiv befördert werden; denn es besteht in der innern Zufriedenheit mit seiner Person vor

und nach dem Gerichte des Gewissens. Diese Zufriedenheit, mithin die Freiheit vom innern Schmerz und Gewissensvorwurf sich zu verschaffen und zu erhalten, ist eines jeden eigne Angelegenheit. Indessen hat doch Jedermann gegen Andere hier eine negative Pflicht; nämlich nichts zu thun, was, nach der Natur des Menschen, diesen zu Handlungen verleiten könnte, worüber ihn hinterher sein Gewissen peinigen würde, z. B. keinen zu einem Meinungs- und Glaubenseide (juramentum de credulitate) zu reitzen, um darnach Rechtsangelegenheiten zu schlichten, oder wohl gar Jemand auf Dogmen schwören zu lassen; überhaupt kein Aergerniß zu geben.

Da sich aber nicht bestimmen läßt, in welchen Grenzen sich diese Sorgfalt für die moralische Zufriedenheit Anderer zu halten habe, so gebietet die Vernunft überhaupt nur die Maxime, und überläßt die Befolgung derselben in allen Fällen einer sich selbst richtenden Urtheilskraft. Daher ist diese Pflicht nur von weiter Verbindlichkeit.

I.

Von den ersten Erfordernissen der innern Freiheit zur Pflichterfüllung, in Ansehung der Affecten und Leidenschaften.

§. 32.

Sie sind Geistesgegenwart und Selbstbeherrschung. Beide werden hier nicht als Talent genommen, da ein Mensch von Natur mehr dazu als ein anderer aufgelegt seyn kann, sondern als eine durch Wegräumung ihrer Hinderniße er-

werbliche Stärke und Fertigkeit sich durch die Vorstellung des Gesetzes zum Handeln zu bestimmen.

Gemüthsbewegungen (affectus, motus, perturbationes animi) sind wesentlich von Leidenschaften (passio) unterschieden. Gemüthsbewegungen gründen sich auf das Gefühl, in sofern es der Ueberlegung vorhergeht, und diese durch seine Heftigkeit erschwert, oder gar unmöglich macht, z. B. der Zorn. Sie sind unvorsetzlich, und entweder von wackerer Art (motus animi strenui), wenn sie das Bewußtseyn der Kraft, jeden Widerstand zu überwinden, rege machen, z. B. die entrüstete Verzweiflung, oder von schmelzender Art (motus animi languidi) wenn sie die Bestrebung zum Widerstehen selbst zum Gegenstande der Unlust machen, z. B. ein theilnehmender Schmerz, der sich nicht will trösten lassen.

Leidenschaften gründen sich auf das Begehrungsvermögen, und sind zur bleibenden Neigung gewordene sinnliche Begierden, z. B. Haß und Rachgier.

Die Leidenschaft ist vorsetzlich anhaltend, und verstattet Ruhe und Ueberlegung; der Affect aber ist unvorsetzlich, vorübergehend, stürmisch, und hemmt die Ueberlegung.

Die Stärke der Gemüthsbewegung, verbunden mit der Schwäche im Gebrauch seines Verstandes, ist als etwas Kindisches und Schwaches nur eine Untugend, und kann noch mit dem besten Willen bestehen. Ein Hang zum Affect, z. B. Zorn, verschwistert sich daher auch nicht so sehr mit dem Laster, als die Leidenschaft.

Dagegen läßt die Leidenschaft bei der Ruhe, mit welcher sie ihrem Zwecke nachgeht, Ueberlegung zu, und verstattet dem Gemüthe, sich darüber Grundsätze zu machen, und so, wenn die Neigung

auf das Gesetzwidrige fällt, über sie zu brüten, sie tief zu wurzeln, und das Böse vorsetzlich in die Maxime aufzunehmen, wodurch sie ein qualificirtes Böse, d. h. Laster ist.

In Ansehung der Affecten, welche ihrer Natur nach jäh oder jach sind (animus praeceps), z. B. Jähzorn, gebietet die Vernunft: man solle sich fassen (corripe te); sie gebietet also ein Bestreben, seiner selbst in allen Fällen Meister, mithin stets eines sich gegenwärtigen, und seiner mächtigen Geistes zu seyn (animus praesens et sui compos). Es ist ein Gemüth in Ruhe, Affectlosigkeit (apatheia) als Wirkung der Stärke durch Vernunft, welche zuerst und nothwendig zur Erfüllung aller Pflicht erfordert wird. Denn alle Pflichterfüllung geschieht nach klar verstandenen Grundsätzen, und jemehr man den Einfluß der Gefühle vom Entschluß abhält, mithin sich in den Zustand der kalten Ueberlegung versetzt, desto mehr Gewalt und Eingang findet die Gesetzesvorstellung.

In Ansehung aller Affecten und Leidenschaften gebietet die Vernunft nicht bloß negativ; nämlich: sich nicht von seinen Gefühlen und Neigungen beherrschen zu lassen; sondern auch positiv: alle seine Vermögen und Neigungen unter seine Vernunftgewalt zu bringen, mithin Bezähmung der Affecten und Beherrschung der Leidenschaften; also überhaupt Herrschaft über sich selbst (imperium in semetipsum), denn wenn die Vernunft nicht selbst die Zügel der Regierung in ihre Hände nimmt, so spielen Affecten und Leidenschaften den Meister.

Die der Selbstbeherrschung entsprechende Gemüthsart ist edel (indoles erecta); die ihr entge-

gengesetzte ist unedel, sich wegwerfend, sclavisch (abiecta, serva).

Anmerk. 1. Affectlosigkeit (apatheia) als moralische Stärke betrachtet, ist nicht Fühllosigkeit, d. h. subjective Gleichgültigkeit in Ansehung der Gegenstände der Willkühr. Seiner Gefühle, mithin des Interesse, welches sie bewirken, kann und soll sich keiner berauben; eben so wenig ist es in der Gewalt des Menschen zu verhüten, daß Gefühle nicht eine Heftigkeit gewinnen, und dadurch Affecten werden; allein ihren Einfluß auf das Moralische können und sollen sie dadurch verliehren, daß die Achtung für das Gesetz über sie mächtiger wird.

Wie stark daher auch ein Gefühl und eine Gemüthsbewegung sey, so kann und soll der Mensch sich in ihnen fassen, und ihrer Meister werden. Das Vermögen dazu hat er kraft seiner Freiheit, und wenn Manche vorgeben, sie könnten ihren Affecten den practischen Einfluß nicht verwehren, so ist dies unwahrhaft gesprochen. Wer gesundes Verstandes (das gestörte Gemüth aber ist nicht im Zustande der Freiheit, mithin auch nicht unter dem Gesetze der Pflicht) ist, kann auch seine Affecten bezähmen; es sey, daß er ihren Ursachen widersteht, wenn er sich nicht Muth genug zutraut, sie selbst zu zügeln, oder daß er ihnen selbst durch Fassung entgegenwirkt.

Anmerk. 2. Der Pflichterfüllung widerstreitet alle Gemüthsbewegung (Affect) als vorhergehende Triebfeder; denn aller Affect gehört zur Sinnlichkeit, er mag durch einen Gegenstand erregt seyn, durch welchen er wolle. Die Triebfeder zur Tugendausübung soll aber im Gesetze liegen; um aber nach diesem zu handeln, muß man affectlos seyn. Es ist daher nur die scheinbare Stärke eines Fieberkranken, welche den lebhaften Antheil am Guten bis zum Affect steigen, oder vielmehr

darin ausarten läßt. Man nennt diesen Affect den Enthusiasmus für die Tugend. Allein aller Affect, und so auch der für die Tugend, ist höchstens nur eine augenblicklich glänzende Erscheinung, welche Mattigkeit zurückläßt. Jeder Affect muß gezähmt und gemäßigt werden, und nur von dem Enthusiasmus für die Tugendausübung kann man sagen, daß für ihn Mäßigung zu empfehlen sey (insani sapiens nomen habeat, aequus iniqui, ultra quam satis est, virtutem si petat ipsam. Hor.); weil aller Enthusiasmus, als oberste Triebfeder an sich blind ist, und keinen Leiter in der Tugendbefolgung, die nur nach wohlverstandenen Grundsätzen möglich ist, abgeben kann, denn sonst ist es ungereimt, zu wähnen, daß man auch wohl allzuweise, allzutugendhaft u. s. w. seyn könne. Derjenige, welcher die Grundsätze der Tugend befolgt, kann in der Ausübung, im Mehr oder Weniger als die Klugheit vorschreibt, wohl einen Fehler (peccatum) begehen, aber nicht darin, daß er diesen Grundsätzen mit Strenge anhänglich ist, ein Laster (vitium) ausüben. Denn gar zu tugendhaft seyn, d. h. seiner Pflicht gar zu anhänglich seyn, würde ungefähr eben so viel sagen, als: einen Cirkel gar zu rund, oder eine gerade Linie gar zu gerade machen.

Die wahre Stärke der Tugend ist das Gemüth in Ruhe, mit einer überlegten und festen Entschließung, ihr Gesetz in Ausübung zu bringen. Dies ist der Zustand der Gesundheit im moralischen Leben.

Anmerk. 3. Phantastisch-tugendhaft im Gegensatz des gescheidten Menschen (sapiens, prudens) muß der genannt werden, welcher keine in Ansehung der Moralität gleichgültige Dinge (adiaphora) einräumt, und sich alle seine Schritte und Tritte mit Pflichten, wie mit Fußangeln belegt; der es also nicht gleichgültig findet, ob man sich mit Fleisch oder Fisch,

mit Wein oder Bier nährt, wenn beides bekömmt. Eine wahre Micrologie, welche, wenn man sie in die Lehre der Tugend aufnähme, die Herrschaft derselben zur Tyrannei machen würde. Der gescheidte Mann denkt sich nicht phantastisch eine Tugendvollkommenheit, die, als Ideal, zwar die Annäherung zu diesem Zwecke, aber nicht die Vollendung fordert. Wer diese als Act an sich, und nicht bloß den Act der Annäherung fordert, will etwas, das alle menschliche Kräfte übersteigt, und bringt Unsinn (Phantasterei) in das Tugendprincip.

Anmerk. 4. Die Frage; ob zu großen Verbrechen mehr Stärke der Seele als selbst zu großen Tugenden gehöre; ist nicht bloß unnöthig, sondern auch anstößig.

Seele (Geist) bedeutet das Lebensprincip des Menschen im freien Gebrauche seiner Kräfte. Die Stärke des Geistes muß also nach dem Grade geschätzt werden, in welchem der Mensch durch vernünftige Grundsätze seiner selbst mächtig ist und allen, den Einfluß sittlicher Grundsätze schwächenden Neigungen zu widerstehen vermag. In welchem Maße nun Jemand den Affecten und Leidenschaften, in sofern sie eine gesetzwidrige Richtung nehmen, nachhängt, mithin Sclave derselben ist, desto schwächer ist er am Geiste. Selbstmacht durch vernünftige Grundsätze ist moralische Gesundheit. Große Verbrechen aber sind moralische Ungesundheit und Paroxismen, deren Anblick den an der Seele gesunden Menschen schaudern macht. Man kann einräumen, daß ein Mensch, welcher in seinem Steifsinn auf Frevel allen moralischen Triebfedern, und selbst der äussern Gefahr trotzt, eine gewisse Gemüthsstärke beweist, aber für wahre Geistesstärke und moralische Gesundheit kann man dies nicht halten, denn diese würde sich nur dadurch beweisen, daß eben der Mensch jenen so gewaltsam in ihm wirkenden, und seine Willkühr auf solche eccentrische Enormitäten trei-

benden Leidenschaften durch Vernunft widerstünde. Alle Gesetzwidrigkeit des Verhaltens gleicht einer willkührlichen Krankheit, in welcher die Geisteskräfte aus ihrem Gleichgewichte gebracht sind. Wie nun ein Mensch im Anfall einer Krankheit nicht mehr körperliche Stärke hat, als im gesunden Zustande, wenn er gleich in der Raserei, wo alle Kraft auf einen Punkt wirkt, viel augenblickliche Stärke beweist, eben so wenig kann er auch im Anfall einer moralischen Raserei, dergleichen große Verbrechen sind, mehr Geistesstärke haben, als im gesunden Zustande. Denn wie alle körperliche Krankheit, indem sie das Gleichgewicht der Kräfte aufhebt, eine Schwächung im System derselben hervorbringt, eben so stört jede moralische Unthat das Gleichgewicht geistiger Kräfte, und bringt Schwäche in das System derselben.

K.

Uebergang zu den besondern Theilen der Tugendlehre.

§. 33.

a. Von den Grundsätzen der wissenschaftlichen Behandlung der Tugendlehre in ihren besondern Theilen.

Die Frage ist: Wie schätzt man das subjective Vermögen zur Pflicht? Wie unterscheidet man die Tugend vom Laster? Wie beweist man, daß etwas Pflicht sey?

I.

Vom Befolgungsvermögen der Pflicht.

Das Vermögen zur Pflichterfüllung muß nicht nach dem geschätzt werden, wie sich der Mensch in der Erfahrung beweist, mithin nicht nach dem, was er gethan hat, thut, und vielleicht thun wird, über-

überhaupt also nicht nach der empirischen Kenntniß vom Menschen, sondern nach dem Gesetze und der Gesetzgebung der reinen Vernunft; mithin nach der rationalen Erkenntniß von dem, was der Mensch, zufolge eines unbedingten Gebots, thun soll.

Erfahrung kann uns nicht über die Moral, mithin auch nicht über Pflicht und moralisches Vermögen belehren. Wer in der empirischen Anthropologie herumsucht, um zu erforschen, was der Mensch in Ansehung seiner Pflicht vermag oder nicht, wird eben so gut Gründe des Unvermögens als des Vermögens zu derselben ausfindig machen können. Das Gesetz der Vernunft kündigt sich aber unmittelbar im reinen Bewußtseyn an, fordert unbedingt, sich ihm zu unterwerfen, und nun müssen die Pflichten nicht nach dem Vermögen, was man durch Erfahrung belehrt dem Menschen beilegt, sondern umgekehrt, das sittliche Vermögen, dem Gesetze zu genügen, muß nach dem Gesetze und der dadurch bestimmten Pflicht geschätzt werden. Was nun das Gesetz, als rationale Erkenntniß, zur Pflicht macht, dazu hat auch der Mensch das Erfüllungsvermögen; er mag es in der Erfahrung beweisen oder nicht.

Anmerk. Es ist daher das Apophthegma der Alten „die Tugend muß (gleich der Klugheit) der Erfahrung abgelernt werden" sehr irrig. Denn wer sie der Erfahrung, d. h. dem gegebenen Verhalten der Völker und Menschen ablernen wollte, würde ein sehr gemischtes Sittensystem erhalten.

II.

Von der Unterscheidung der Tugend vom Laster.

Der Unterschied der Tugend vom Laster kann nie in den Graden der Befolgung gewisser Maximen, sondern muß allein in der spezifischen Qua-

lität derselben gesucht werden, d. h. nicht das Maß der Ausübung sittlicher Maximen, sondern das objective Princip derselben muß als verschieden erkannt werden, wenn ein Laster von der Tugend unterschieden werden soll.

Die Qualität der Maxime muß aber nach ihrem Verhältnisse zum Gesetze bestimmt werden, und da dieses zunächst die Form derselben angeht, diese aber die Dignität der Allgemeingesetzlichkeit haben soll; so wird jede Maxime entweder zu dieser Form zusammenstimmen oder nicht. Diejenige Maxime, welche zur Gesetzesform zusammenstimmt, ist gut, diejenige aber, welche derselben widerstreitet, ist böse und lasterhaft. Tugend und Laster können sich einander nicht nähern, sondern sind gänzlich verschieden und widersprechen einander in ihren Maximen und Principien. (sunt specie et toto coelo diversa.)

Die Tugend kann daher auch nicht das Mittlere zwischen zwei Lastern seyn (z. B. die gute Wirthschaft als das Mittlere zwischen Verschwendung und Geitze), vielmehr hat jedes seine eigne Maxime, die der andern nothwendig widerspricht.

Anmerk. Wäre Tugend das Mittlere zwischen zwei Lastern, so müßte man durch allmählige Verminderung der einen lasterhaften That auf denjenigen Grad kommen können, welcher die Tugend ausmacht. Man würde von der Verschwendung durch Ersparung oder von dem Geitze durch Vermehrung der Ausgaben zur guten Wirthschaft gelangen. Aber die Verschwendung (das Laster) ist von der Sparsamkeit (der Tugend) nicht dadurch unterschieden, daß jene ihr Vermögen im Uebermaße genießt, sondern durch die schlechte Maxime: sich den Gebrauch des Vermögens, ohne auf die Erhaltung desselben zu sehen, zum alleinigen Zweck zu machen. Desgleichen ist der Geitz (das Laster) von der

Sparsamkeit (der Tugend) nicht dadurch unterschieden, daß diese zu weit getrieben wird, sondern dadurch, daß sie ein von dieser ganz verschiedenes und entgegengesetztes Princip (Maxime) hat, nämlich: den Zweck der Haushaltung nicht in den Genuß, sondern mit Entsagung auf denselben, bloß in den Besitz seines Vermögens zu setzen.

Das Laster kann daher auch nicht so erklärt werden, daß es in der größern Ausübung gewisser Absichten, als es zweckmäßig ist, oder in der kleinern Bewirkung derselben, als sich schickt, bestünde z. B. prodigalitas est excessus, avaritia est defectus, in consumendis opibus. Denn da hierdurch der Grad der Ausübung und Bewirkung gar nicht bestimmt wird, auf diesen aber doch, ob das Betragen pflichtmäßig sey oder nicht, alles ankommen soll, so ist diese Erklärung so gut wie keine.

Das Apophthegma des Aristoteles: „Tugend ist die Beobachtung der Mittelstraße zwischen entgegengesetzten Maximen" und die nach ihm geformten Sittensprüche: virtus consistit in medio; medium tenuere beati; medio tutissimus ibis; omne nimium vertitur in vitium; est modus in rebus, sunt certi denique fines, quos ultra citraque nequit consistere rectum; insani sapiens etc. können nicht als Grundsätze der Beurtheilung des Pflichtmäßigen aufgestellt werden, weil sie im Grunde tautologisch sind, und gerade das nicht angeben, was man zu wissen verlangt, ausser diesem aber auch noch den wahren Unterschied zwischen Tugend und Laster gänzlich verfehlen. Denn erstens: Der Satz: man solle keiner Sache zu viel oder zu wenig thun, sagt im Grunde nichts. Was heißt: zu viel thun? Antw. Mehr als gut ist. Was heißt zu wenig thun? Antw. Weniger als gut ist. Was heißt: ich soll etwas

thun oder unterlassen)? Antw. Es ist nicht gut (wider die Pflicht), mehr oder weniger zu thun, als gut ist. Zweitens: Es gibt zwischen Tugend und Laster kein Mittleres; denn sie sind nicht dem Grade, sondern dem Begriffe nach, durch entgegengesetzte Maximen, unterschieden (contradictorie oppositа); wohl aber zwischen Laster und Laster, Tugend und Tugend; denn sie sind Nebensätze (contrarie oppositа) und jede Tugend und jedes Laster verstattet in der Ausübung verschiedene Grade von ihrem Seyn = 1 bis zu ihrem Verschwinden = 0. Zwischen der Wahrhaftigkeit und Lüge gibt es kein Mittleres; denn der mindeste Grad der Wahrhaftigkeit ist immer noch Tugend, und der mindeste Grad der Lüge ist immer noch Laster, und man kann durch allmähliges Ablassen von der Lügenhaftigkeit nicht wahrhaft werden. Wohl aber zwischen der Offenherzigkeit und Zurückhaltung; wenn an dem, was Jemand sagt, zwar alles wahr ist, er aber doch nicht die ganze Wahrheit sagt. Jede dieser Pflichten hat ihr eigenes Princip, und Offenherzigkeit, desgleichen Zurückhaltung, sind weite Pflichten. Das Mittlere zwischen beiden kann eben deswegen keine Tugendlehre angeben, vielmehr findet hier ein Spielraum der Anwendung Statt, und was in jedem Falle zu thun sey, kann nur die Urtheilskraft nach Regeln der Klugheit (nach pragmatischen Regeln) unter Gesetzen der Sittlichkeit (unter moralischen Regeln) entscheiden. Bei aller Anhänglichkeit an eine tugendhafte Maxime kann doch in dem Mehr und Weniger der Ausübung derselben gefehlt (unklug gehandelt) werden.

III.

Von der Beweisart für besondere Pflichten.

Für Eine Pflicht kann auch nur ein einziger Grund der Verpflichtung gefunden werden.

Denn alle moralische Beweise können, als philosophische nur vermittelst einer Vernunfterkenntniß aus Begriffen, nicht, wie die Mathematik sie gibt, durch die Construction der Begriffe, geführt werden.

Der Beweis für eine Pflicht wird aber so geführt, daß man sich erst einen Begriff von der Handlung, die man vorhat, verschafft; dann diesen Begriff als Regel des Handelns denkt und prüft, ob diese Regel, als allgemeines Gesetz gedacht, mit sich selbst bestehe.

Der Begriff der Lüge z. B. ist: anders zu sprechen als man denkt. Denkt man sich diesen Begriff als Regel des Handelns, diese Regel aber als allgemeines Gesetz; so zerstört sie sich selbst und darin besteht ihre Schändlichkeit. Nun braucht es weiter keines Beweises als der Einsicht in ihre Nichtswürdigkeit, um ihre Pflichtwidrigkeit zu erkennen; und alle andere Beweise, z. B. aus dem Schaden der Lüge für das Subject selbst oder für Andere, treffen nicht das zu Beweisende; denn die Pflicht des Nichtlügens und der Wahrhaftigkeit hängt nicht vom Schaden oder Vortheil ab, welchen man selbst oder Andere dadurch haben können.

Anmerk. Wer zwei oder mehrere Beweise über eine und dieselbe Pflicht führt, gibt zu erkennen, daß er entweder noch gar keinen gültigen Beweis hat, oder mehrere und verschiedene Pflichten von ihm für Eine gehalten werden, z. B. wer die Wahrhaftigkeit dadurch beweisen will, daß sie wohlthätig für Andere sey, vermengt zwei Pflichten mit einander: die der Wahrhaftigkeit und die der Wohlthätigkeit, welche beide ihren eignen Beweis erfordern.

Die Menge der Gründe können den Mangel des Gewichts eines jeden einzelnen nicht ergänzen, wie es wohl in der Ueberredungskunst versucht wird. Es

ist dies ein unphilosophischer Behelf, welcher oft nur Unwissenheit, oft aber auch Hinterlist und Unredlichkeit zur Quelle hat. Verschiedene unzureichende Gründe, wenn sie neben einander gestellt werden, ergänzen einander nicht einmal zur Wahrscheinlichkeit, geschweige zur Gewißheit. Sie müssen als Grund und Folge in einer Reihe bis zum zureichenden Grunde fortschreiten, wenn sie beweisen sollen.

Der zureichende Beweisgrund ist aber in allen philosophischen Problemen nur ein einziger aus dem Begriffe selbst geführter. Die Mathematik verstattet für einen und denselben Satz mehrere Beweise, weil das Object der reinen Anschauung, z. B. ein Cirkel, ein Triangel, mehrere Bestimmungen haben kann, die alle auf denselben Grund zurückführen. So ist es aber nicht mit Begriffen von Handlungen, in sofern sie, als Regeln gedacht, zur allgemeingesetzlichen Form zusammenstimmen sollen. Diese ist nur eine einzige, und die Maxime stimmt entweder zu ihr zusammen oder nicht. Kann der Begriff des Begehens einer Handlung nicht als allgemeines Gesetz gelten (z. B. die Lüge); so ist ihre Unterlassung Pflicht: kann der Begriff der Unterlassung einer Handlung nicht als allgemeines Gesetz gelten (z. B. Wahrhaftigkeit); so ist ihr Begehen Pflicht.

§. 34.

b. Eintheilung der Tugendlehre.

Wenn die Tugendlehre die Wissenschaft von der Art ist, durch eine bloß innere Gesetzgebung verbunden zu seyn; so unterscheidet sie sich von der Rechtslehre (als ihrem Gegenstücke) dadurch a) daß die aus ihr hervorgehenden Pflichten solche sind, für welche keine äussere Gesetzgebung Statt findet, b) daß da aller Pflicht ein Gesetz

zum Grunde liegen muß, dieses in ihr nicht ein Gesetz für die Handlungen, sondern für die Maximen der Handlungen sey; folglich c) daß ihre Pflichten nicht als enge, sondern als weite gedacht werden müssen; d) daß sie nicht bloß eine Pflichtlehre, sondern zugleich eine Zwecklehre sey, indem sie den Menschen verbindet, sowohl sich selbst als andre Menschen als seinen Zweck zu denken; folglich e) ausser der Tugendverpflichtung überhaupt, welche die Achtung gegen das Gesetz zur hinreichenden Triebfeder aller Pflichten macht, auch besondere Zwecke als Pflichten unter dem Namen der Tugendpflichten aufstellt.

Die Eintheilung der Tugendlehre selbst kann in Ansehung ihrer Form, als eines wissenschaftlichen Systems, oder in Ansehung ihrer Materie, nach den abzuhandelnden Gegenständen unternommen werden.

I.

In Ansehung der wissenschaftlichen Form zerfällt die Tugendlehre in die Elementarlehre und Methodenlehre.

a) Die Elementarlehre trägt die aus innerer Gesetzgebung hervorgehenden Pflichten vor. Da sie es nicht bloß mit engen Pflichten, welche unmittelbar die That angehen, sondern auch mit weiten Pflichten, welche sich unmittelbar nur auf die Maximen beziehen, und der Ausübung noch einen Spielraum gestatten, zu thun hat, so fordert sie die Urtheilskraft unvermeidlich auf, auszumachen, wie eine Maxime in besondern Fällen anzuwenden sey. Indem aber die Urtheilskraft ins Besondere geht, so sucht sie zu einer gegebenen allgemeinen Maxime

eine besondere, ihr untergeordnete. Von dieser aber geht wiederum die Frage nach einem Princip ihrer Anwendung auf vorkommende Fälle und sofort ins Einzelne. Hiermit geräth aber die Tugendlehre mit ihrer Dogmatik auf eine Casuistik, welche nun nicht mehr eine Lehre ist, welche die Principien vorträgt, sondern Uebung der Urtheilskraft, um jene auf besondere Fälle anzuwenden, diese unter jene zu subsumiren, und so die Wahrheit (die Pflicht) im Einzelnen zu bestimmen. Die Casuistik ist daher nicht ein besonderer Theil der sittlichen Dogmatik, sondern ein fragmentarischer Anhang derselben.

Die Rechtslehre hat es mit lauter engen Pflichten zu thun, ist strenge bestimmend, und bedarf daher, eben so wenig, wie die reine Mathematik, einer allgemeinen Vorschrift, wie im Urtheilen verfahren werden solle, beweist vielmehr ihre Verfahrungsart jedesmal durch die That.

b. Die Methodenlehre für die innere Gesetzgebung hat es nicht sowohl mit der Urtheilskraft zu thun, um diese in der Subsumtion der Fälle unter Pflichtgesetze zu üben und zu witzigen; denn dies gehört für die in die Dogmatik verwebte Casuistik; als vielmehr mit der subjectiven Vernunft selbst, um diese sowohl in der Theorie der Pflichten, als in der Praxis derselben zu üben. Sie zerfällt in die Didactik zur Cultur der Tugendbegriffe und in die Ascetik zur Cultur des Tugendvermögens und Willens. — Die Eintheilung der Tugendlehre, als eines Theils der sittlichen Gesetzgebungswissenschaft, ist also:

Tugendlehre

Elementarlehre. Methodenlehre.
Dogmatik. Casuistik. Didactik. Ascetik.

Anmerk. Diese Eintheilung muß, weil sie die Form der Wissenschaft betrifft, und den Grundriß des Ganzen gibt, der folgenden vorangehen.

II.

In Ansehung der abzuhandelnden Gegenstände, der Pflichtbegriffe, zerfällt die Tugendlehre in die Lehre

α. von den vollkommnen und unvollkommnen Pflichten,

β. von den innern und äussern Pflichten.

α. Von dem Grunde der Eintheilung der Pflichten in vollkommne und unvollkommne.

§. 35.

Der Grund dieser Eintheilung der Pflichten liegt in dem Verhältnisse der Pflicht zum Gesetze.

Pflicht überhaupt, ist die Nothwendigkeit einer Handlung aus dem Gesetze; dies Gesetz aber gebietet die Handlung entweder unbedingt oder bedingt. Ist nämlich die Handlung eine solche, daß die Maxime derselben ihrer Form nach der gesetzlichen Form widerspricht; so ist sie in aller Absicht gesetzwidrig, und der Act ihrer Unterlassung schlechthin Pflicht: ist die Handlung aber eine solche, daß die Maxime ihrer Form nach der gesetzlichen Form nicht widerspricht; so kann noch gefragt werden: ob das Wollen der Materie derselben, d. h. die Begehrung ihres Zwecks als allgemeiner Wille gelten könne. Da auf solche Art diese Handlung, was

die Materie ihrer Maxime anbetrifft, auf die Bedingung eingeschränkt ist, daß sie nicht allein der Form des Gesetzes nicht zuwider sey, sondern ihr Zweck selbst als allgemeingesetzlicher gedacht werden könne, so ist der Act der Begehung derselben nur bedingte, d. h. unvollkommne Pflicht.

Alle vollkommne Pflichten sind ursprünglich nur negative Pflichten, denn sie betreffen bloß das Formale derselben, und schränken die Willkühr nur auf eine unumgängliche Bedingung (conditio sine qua non) ihres Handelns ein, mithin auf die bloße Erhaltung und das Bestehen der Menschheit in ihrer ursprünglichen Würde und Freiheit. Dagegen sind die unvollkommnen Pflichten ursprünglich positive Pflichten, denn sie beziehen sich auf das Materiale derselben und geben der Willkühr einen Zweck, als die zureichende Bedingung (ratio sufficiens) ihres Handelns auf, sie gehen daher nicht bloß auf die Erhaltung und das Bestehen der Menschheit in ihrer ursprünglichen Würde und Freiheit, sondern auch auf die Vermehrung und Vervollkommnung ihrer physischen und sittlichen Anlagen. Vollkommne Pflichten sind bloß einschränkende; unvollkommne aber zugleich erweiternde; denn sie gehen über die Pflicht der bloßen moralischen Gesundheit (esse) hinaus, und gebieten moralische Wohlhabenheit (melius esse).

Da die vollkommnen Pflichten sämmtlich darauf beruhen, daß die Form des Gesetzes die unumgängliche Bedingung des Handelns sey; Zusammenstimmung aber zur bloßen Form des Gesetzes Gesetzmäßigkeit (legalitas) heißt; die Gesetzgebung aber, welche diese Zusammenstimmung gebietet, überhaupt das Recht (jus) heißt; so sind alle unbedingte Pflichtrn Rechtspflichten (officia juris).

Das Recht ist aber nichts anders als der Begriff der Menschheit in ihrer ursprünglichen Würde und Freiheit, in sofern er mit gesetzgebender Gewalt auftritt, und jeden Act der Entmenschung, mithin der Verletzung der Würde und der Freiheit verbietet.

Die Menschheit ihrer moralischen Persönlichkeit nach hat nur Rechte und keine Pflichten; d. h. sie ist bloß gesetzgebend. Der Mensch aber, seinem Standpunkte in der Sinnenwelt nach, mithin in sofern er mit Vermögen ausgerüstet ist, die einer gesetzlichen Richtung durch die Idee der moralischen Natur bedürfen, hat Pflichten und kraft der ihm inwohnenden Menschheit auch Rechte gegen andere Menschen.

B. Von dem Grunde der Eintheilung der Pflichten in innere und äussere.

§. 36.

1. Der Grund dieser Eintheilung liegt in dem Verhältnisse des Subjects, in sofern es durch Willkühr entweder auf sich selbst oder auf andere Subjecte einen Einfluß haben kann.

Die Menschheit ist ihrer moralischen Natur nach gesetzgebend für ihr Subject, und da dieses im Verhältniß entweder zu sich selbst oder zu andern steht, so ist sie gesetzgebend, und ihr Recht ausübend, sowohl für das Subject in seiner eignen Person, als in der Person Anderer.

Die aus der Gesetzgebung der Menschheit für die eigne Person des Subjects hervorgehenden Pflichten sind innere Pflichten, oder Pflichten gegen sich selbst; die aus eben derselben für die Person anderer Subjecte her-

vorgehenden Pflichten sind äussere Pflichten, oder Pflichten gegen andre Menschen.

Anmerk. Der Begriff einer Pflicht gegen sich selbst enthält einen Widerspruch, wenn das verpflichtende Ich mit dem verpflichteten in einerlei Sinn genommen wird. Denn im Begriffe der Pflicht ist der einer passiven Nöthigung enthalten: ich werde verbunden; darin aber, daß diese Pflicht eine Pflicht gegen mich selbst ist, stelle ich mich in einer activen Nöthigung vor, mithin bin ich Ein und Derselbe, verbunden und verbindend. Dieser Widerspruch erhellet noch mehr auf folgende Art: Wenn das Subject nicht allein eben dasselbe der Zahl nach (numero idem) sondern auch der Art nach (dem Begriffe nach, specie idem) ist; so kann der Verbindende (auctor obligationis) den Verbundenen (subjectum obligationis) jederzeit von der Verbindlichkeit (terminus obligationis) lossprechen, mithin an eine Pflicht, die er selbst auflegt, auch nicht gebunden seyn. Dennoch muß es Pflichten des Menschen gegen sich selbst geben, weil, wenn es nicht solche gäbe, es auch keine äussere Pflichten geben könnte. Denn ich kann mich nicht gegen Andere für verbunden erkennen, als in soferne ich zugleich mich selbst verbinde, weil das Gesetz, kraft dessen ich mich für verbunden achte, in allen Fällen aus meiner eignen practischen Vernunft hervorgeht, mithin ich durch dasselbe genöthigt werde, indem ich zugleich der Nöthigende in Ansehung meiner selbst bin. Hierauf gründen sich die Aussprüche: „ich bin es mir selbst schuldig, z. B. meine Ehre zu retten, meine Geschicklichkeit für den Umgang mit Menschen zu erweitern u. s. w.

Der Mensch betrachtet sich im Bewußtseyn der Pflicht gegen sich selbst in zwiefacher Qualität, erstlich in der eines Sinnenwesens, als zu einer Thierart gehö-

rig, in welcher Qualität er auch wohl allenfalls einen theoretischen Verstand haben könnte, welcher aber, als solcher, noch keine Verbindlichkeit gründet; zweitens als Vernunftwesen, seiner moralischen Persönlichkeit nach, da er mit innerer Freiheit begabt ist. Diese Persönlichkeit offenbart sich durch unbedingte Gesetzgebung, ist mit der reinen practischen Vernunft einerlei, und macht das die Menschheit von der Thierheit Unterscheidende aus. — Der Mensch nun, als verständiges Naturwesen, ist durch den Menschen als moralisches Vernunftwesen verpflichtet. Es ist also zwar ein und derselbe Mensch (numero idem); aber es ist nicht eine und eben dieselbe Qualität, vermöge welcher er als sich selbst verbindend vorgestellt wird, weil der Sinnenmensch von dem Vernunftmenschen (von der machthabenden Person) der Art nach verschieden (specie diversus) ist.

Die reale Möglichkeit der Obergewalt des Vernunftwesens im Menschen über das Sinnenwesen desselben läßt sich nicht weiter ergründen, denn über das Causalverhältniß des Uebersinnlichen, was kein Sinn erreicht, zum Sinnlichen gibt es keine Theorie. Nur das Practische ist hier klar: daß nämlich Jedermann das unbedingte Gebot oder Verbot der ihm inwohnenden Gesetzgebung zu verehren habe.

Hierüber sich nicht in Widersprüche zu verwickeln, mithin die logische Möglichkeit zu sichern, dies ist alles, was eine Theorie zu leisten hat.

2. Die Pflichten gegen sich selbst sowohl, als gegen Andere, sind entweder unbedingte oder bedingte. Es gibt daher nicht bloß gegen Andere vollkommne Pflichten, sondern auch gegen sich selbst.

Der Grund aller unbedingten und vollkommnen Pflichten ist überhaupt das Recht der

Menschheit, es sey für die innere oder für die äussere Freiheit. Dieses Recht ist ursprünglich nichts anders als die formale Gesetzgebung der practischen Vernunft, und zerfällt in das innere, weite, und äussere, enge Recht (jus internum s. latum et externum s. strictum). Gäbe es kein inneres Recht, so könnte es auch kein äusseres geben, eben so auch gäbe es keine innere Rechte und Rechtspflichten, so könnte es auch keine äussere Rechte und Rechtspflichten geben. Denn alle Verbindlichkeit geht zuoberst aus der, einem jeden inwohnenden, gesetzgebenden Persönlichkeit hervor. Was ein Anderer als äussere Rechtspflicht von mir fordert, das fordert er, sich stützend auf eine ihm innerlich beiwohnende, und ihn, wie alle Andere gleichmäßig verbindende Gesetzgebung.

Das Recht der Menschheit in unsrer eignen Person bringt unsre innere Freiheit in Ansehung der Form unsers Verhaltens gegen uns selbst unter Gesetze, und gründet negative Pflichten als innere Rechtspflichten, welche aber, weil sie nicht dem äussern Zwange nach dem stricten Rechte unterworfen sind, zur Tugendlehre gehören. Das Princip ihrer Befolgung ist die formale Tugend, d. h. Achtung gegen das Gesetz. Wer sie aber verletzt, unterläßt nicht etwa etwas verdienstliches, sondern widersteht seiner absoluten Schuldigkeit.

Sonach zerfallen die Pflichten gegen sich selbst in vollkommne (enge, innere Rechtspflichten) und unvollkommne (weite); die Pflichten gegen Andere ebenfalls in vollkommne und unvollkommne, wovon aber nur die letztern zur

Tugendlehre, die erstern aber zur Rechtslehre (im engen Sinne) gehören.

3. Die Eintheilung aller Pflichten ist in

I. unbedingte Pflichten (Rechtspflichten).

a. Innere Rechtspflichten (nach dem Rechte der Menschheit in unsrer eignen Person).

b. Aeussere Rechtspflichten (nach dem Rechte der Menschheit in der Person Anderer).

II. Bedingte Pflichten (Tugendpflichten).

b. Innere Pflichten (für den Zweck der Menschheit in unsrer eignen Person).

c. Aeussere Pflichten (für den Zweck der Menschheit in der Person Anderer).

4. Die Eintheilung der für die Tugendlehre gehörigen Pflichten, mit Ausschließung der äussern Rechtspflichten (officia juris stricti), ist in

I. Unbedingte Pflichten, welche bloß das Formale der innern Freiheit betreffen. Diese als negative (innere Rechtspflichten) finden bloß gegen unsre eigne Person Statt.

II. Bedingte Pflichten, welche die Materie (den Zweck) der innern Freiheit betreffen. Diese sind

a. Pflichten gegen uns selbst (innere Pflichten).

b. Pflichten gegen Andere (äussere Pflichten).

Anmerk. Wenn die Moral, als eine aus der reinen Vernunft geschöpfte Wissenschaft der Gesetze für die Freiheit, von Pflichten gegen Andere redet, so können diese Andern nur Menschen, weder untermenschliche noch übermenschliche Wesen seyn. Keine untermenschliche Wesen; denn diese ermangeln der Persön-

lichkeit, sind bloße Sachen, und können daher weder verpflichten noch verpflichtet werden. Nicht übermenschliche Wesen; weil sie keine Gegenstände möglicher Erfahrung sind, mithin der Mensch auf sie, weder einen gesetzmäßigen noch gesetzwidrigen Einfluß haben kann. Pflicht gegen irgend ein Subject ist die moralische Nöthigung durch den Willen desselben. Das nöthigende (verpflichtende) Subject muß also erstlich eine Person, zweitens muß diese Person als Gegenstand der Erfahrung gegeben seyn, weil der Mensch auf den Zweck ihres Willens hinwirken soll, welches nur im Verhältnisse zweier existirender Wesen zu einander geschehen kann. Denn ein bloßes Gedankending kann nicht Ursache von irgend einem Erfolge nach Zwecken werden. Nun kennen wir aber kein anderes Wesen, was der activen und passiven Verpflichtung fähig wäre, als bloß den Menschen, also kann der Mensch auch sonst keine Pflicht gegen irgend ein Wesen haben, als bloß gegen den Menschen (in seiner eigenen Person oder in der Person Anderer).

a. Was man Pflicht gegen Gott nennt, ist

1. in Ansehung des Formalen („jede Pflicht als göttliches Gebot zu betrachten") nicht eine Pflicht gegen Gott, sondern des Menschen gegen sich selbst; denn jene Pflicht besagt keine Verbindlichkeit zur Leistung positiver Dienste an einen Andern, sondern ist die aus der Vorstellung der eignen Erhabenheit des Sittengesetzes hervorgehende formale Verpflichtung, dieses über alles zu achten, und die Idee desselben zur hinreichenden Triebfeder aller pflichtmäßigen Handlungen zu machen.
2. In Ansehung des Materialen, d. h. derjenigen Dienste, die man Gott, gleich einer gegen-

gegenwärtigen Person, zu leisten haben soll, belehrt uns nicht allein keine Erfahrung, sondern sie sind auch, was man immer dazu angeben mag, sämmtlich von der Art, daß sie sich mit der Idee, die wir uns von einem solchen Wesen zu machen haben, nicht vertragen. Kein Mensch hat zwar von dem Urgrunde aller sinnlichen und sittlichen Wesen mehr als eine durch die Function der Vernunft erzeugte Idee, und wenn er hierüber mehr zu wissen vorgibt, so belügt er sich selbst; aber gesetzt, er hätte eine factische Willenserklärung von diesem Ideal aller Dinge; so würde sie unfehlbar dahin lauten: „Jeder Mensch solle nur die Pflichten gegen sich selbst und andre Menschen treulich beobachten; sich um das Urwesen keine Sorge machen, weil es von ihm weder lädirt werden könne, noch auch seiner Hege und Pflege bedürfe.“ Wer dieser Warnung zuwider, sowohl eine reale Kenntniß vom Urwesen, als auch materielle Pflichten gegen dasselbe ergrübeln, oder sich doch wenigstens hinter ein Sicherheitsargument des Glaubens verkriechen will, mit dem Vorgeben: ist dem so, wie ich glaube, so habe ichs getroffen; ist dem nicht so, so bringt ein überflüssiges Glauben und Thun keine Gefahr, der muß auf die Stimme seines Gewissens schlecht geachtet haben. Denn, wenn er glaubt, daß ein Gott sey, so muß er auch wissen, daß dieser ihn wegen jeder Lüge, mithin auch wegen derjenigen, durch welche er Kenntnisse von ihm und Dienste gegen ihn erdichtet, zur Verantwortung ziehen werde.

Alle moralische Begriffe sind für das Verhältniß des Menschen zum Menschen immanent

und real, werden aber transscendent und leer, wenn wir sie auf ein ideales Verhältniß des Menschen zum Urwesen anwenden wollen; wie aus Folgendem sofort klar wird.

Alle durch moralische Begriffe bestimmte Handlungen des Menschen gegen das Urwesen können nur entweder den Zweck oder das Recht Gottes betreffen.

Den Zweck Gottes in der Schöpfung und Erhaltung der Welt können wir nur aus seiner Liebe zur Gattung vernünftiger Weltwesen überhaupt und des menschlichen Geschlechts insbesondere ableiten; so daß der Gegenstand derselben kein anderer als die Glückseligkeit dieser Geschöpfe ist. Denn da Gott lauter Rechte und keine Pflichten hat, so ist es undenkbar, daß ihm etwas anders als Liebe, etwa ein Rechtsanspruch der noch nicht existirenden Wesen, zur Schöpfung derselben bewegen sollte. Nun beruht aber alle Bedeutung und Realität des Begriffs der Liebe bei uns darauf, daß ein Bedürfniß des Subjects mithin eine Abhängigkeit desselben von dem Daseyn eines Objects obwalte, mithin müßte man sich den Grund der Schöpfung in Gott so denken, daß es ihm ein Bedürfniß sey, etwas ausser sich zu haben, was er lieben könne, und von dem er geliebet werde. Dies widerspricht aber der Idee des Allgenugsamen, d. h. desjenigen, welcher nichts bedarf, und dessen Zufriedenheit von nichts ausser ihm abhängig ist. Und der Mensch, wie sollte er den Zweck Gottes zu dem seinigen machen? um Gottes willen? Dieser als der allmächtige und allgenugsame Urgrund von allem bedarf

keines Beitritts Anderer, noch weniger solcher Wesen, die er selbst erschafft und erhält, zur Realisirung seiner Zwecke. Also um der Menschen willen? Dann aber würde diese Pflicht nicht Pflicht gegen Gott, sondern gegen den Menschen seyn; wovon hier doch die Rede nicht seyn soll. — Mithin ist der Begriff eines moralischen Verhältnisses des Menschen zu Gott in Ansehung der Zwecke desselben, ganz bedeutungsleer.

Das Recht Gottes würde darin bestehen, daß er schuldige Achtung und Ehrfurcht von uns forderte, und die Erweisung seiner Liebe gegen uns durch seine Gerechtigkeit einschränkte. Diese Gerechtigkeit könnte nun keine belohnende seyn (justitia brabeutica); denn Lohn und Anspruch auf Lohn (merces) findet bei keinem Wesen Statt, welches lauter Rechte und keine Pflichten hat. Was man von diesem empfängt, ist bloße Güte und Wohlthätigkeit (benignitas); wohl aber würde sie eine bestrafende seyn (justitia punitiva). Mit der Gerechtigkeitsausübung eines Wesens aber, das über allen Abbruch an seinen Zwecken erhaben ist, verträgt sich wiederum nicht der Begriff der Verletzung (laesio). Denn wie kann ein unumschränkter und unerreichbarer Weltbeherrscher lädirt werden? In Ansehung der Menschen, die eingeschränkt sind, und sich in ihren Zwecken thätig begegnen, ist Läsion und Strafe nach richterlicher Entscheidung möglich und verständlich, aber Rechtsverletzungen, welche Gott selbst und seinem Rechte widerfahren sollen, sind völlig unverständlich und

transscendent. Die ewige Strafgerechtigkeit ist ein durch Vernunft gegebener Begriff, dem sich der Mensch nach seinem Freiheitsvermögen unbedingt unterworfen sieht. Es gibt sich unsrer Theorie kein besonderes Wesen, welches sie verwaltet, ob es gleich der Dichtersprache vergönnt seyn kann, sie zu personificiren, und als eine Substanz vorzustellen, welche das Recht nach einer eisernen unablenkbaren Nothwendigkeit ausspricht; die, wie unerforschlich sie auch seyn mag, doch dem Herzen aller Menschen tief eingeprägt ist, und Ehrfurcht für sich einflößt. Daher die Aussprüche: „die Strafe läßt den vor ihr stolz schreitenden Verbrecher nicht aus den Augen; sondern hinkt ihm unabläßig nach, bis sie ihn erreicht;" Hor. „das unschuldig vergossene Blut schreit um Rache;" „das Verbrechen kann nicht ungerächt bleiben, es sey in diesem oder einem andern Leben;" „ich will keine Blutschuld auf mein Land kommen lassen, dadurch, daß ich einem boshaft mordenden Duellanten, für den ihr Fürbitte thut, begnadige"; „die Sündenschuld muß bezahlt werden" u. s. w.

Es ist nicht einmal nöthig, hier die Hypothese von einem künftigen Leben einzumischen, um sich die angedrohte Vollziehung der Strafe als vollständig vorzustellen; denn der Mensch, seiner Moralität nach, wird als übersinnlicher Gegenstand vor einem übersinnlichen Richter nicht nach Zeitbedingungen beurtheilt, es ist nur von seiner Existenz die Rede. Sein Erdenleben, es sey kurz oder lang oder gar ein Weg (von einem Weltkörper zum andern wandelnd), ist nur das Daseyn desselben in der Erscheinung.

Der Begriff der Gerechtigkeit aber bedarf keiner nähern Bestimmung, wie denn auch der Glaube an ein künftiges Leben nicht eigentlich vorausgeht, damit die Strafgerechtigkeit ihre Wirkung könne sehen lassen, sondern vielmehr umgekehrt aus der Nothwendigkeit der Bestrafung auf ein künftiges Leben erst die Folgerung gezogen wird.

b. Die unpersönlichen Dinge, gegen welche eine Pflicht Statt finden soll, sind entweder belebte, mit Empfindung und Willkühr begabte Wesen, (Thiere) oder leblose Wesen, und diese entweder zur Fortpflanzung organisirte (Pflanzen), oder bloßer Naturstoff (Mineralien).

In Ansehung des Schönen, obgleich leblosen, der Natur ist ein Hang zum bloßen zerstören (animus destructionis) der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider; weil es dasjenige Gefühl im Menschen schwächt oder vertilgt, was zwar für sich allein nicht schon moralisch, aber doch eine solche Stimmung der Sinnlichkeit ist, welche zur Moralität vorbereitet und sie befördert; nämlich die Stimmung, etwas auch ohne Absicht auf Nutzen zu lieben, z. B. die schönen Crystallisationen und das unbeschreibliche Schöne des Gewächsreichs.

In Ansehung des lebenden, obgleich vernunftlosen Theils der Geschöpfe ist eine gewaltsame und zugleich grausame Behandlung der Thiere der Pflicht des Menschen gegen sich selbst noch weit inniglicher entgegen, weil dadurch das Mitgefühl an dem Leiden der Men-

schen abgestumpft, und eine der Moralität, im Verhältniß zu andern Menschen, sehr diensame natürliche Anlage geschwächt, und nach und nach ausgetilgt wird. Dahin gehören auch die martervollen physischen Versuche zum bloßen Behuf der Speculation, wenn auch ohne sie der Zweck erreicht werden könnte. Sie indessen zu einer, ihr Vermögen nicht übersteigenden Arbeit zu gebrauchen oder zum Genuß auf behende Art zu tödten, ist der Mensch wohl befugt, gleich wie es Pflicht ist, die lange geleisteten Dienste eines Thiers nicht zu verkennen; zwar nicht gegen das Thier, sondern in Ansehung desselben gegen sich selbst. Alle diese vermeinte Pflichten gegen andere Wesen sind Pflichten gegen sich selbst, und der Mißverstand beruht auf einer Verwechslung, da man dasjenige, was in Ansehung anderer Wesen Pflicht ist, für Pflicht gegen dieselben hält.

Die

Elementarlehre der Tugend

oder

von den Pflichten

aus innerer Gesetzgebung.

Erstes Hauptstück,
von den Pflichten gegen sich selbst

§. 37.
Von der Eintheilung der Pflichten gegen sich selbst.

Der Grund zur Eintheilung dieser Pflichten kann nicht in dem Subjecte derselben, in der Person liegen, denn diese ist nur eine einzige (numero eadem) und nur nach der verschiedenen Qualität ihres Selbsts gegen sich, entweder verpflichtend oder verpflichtet. S. §. 36. Wenn nun auch der Mensch anderweitig in theoretischer Absicht nach Seele und Körper, als besondern Naturbeschaffenheiten desselben unterschieden wird, so können diese beide doch nicht als besondere verpflichtende Substanzen angesehen werden, um zu einer Eintheilung der Pflichten gegen die Seele und gegen den Körper zu berechtigen.

Anmerk. Wir sind weder durch bloße Vernunft noch durch Erfahrung hinreichend darüber belehrt, ob der Mensch eine Seele enthalte, welche nur in ihm wohnt, vom Körper unterschieden, und auch unabhängig von diesem als geistige Substanz zu denken vermögend ist, oder ob nicht vielmehr das Leben und Denken eine Eigenschaft der Materie seyn möge; und wenn es sich

auch auf die erstere Art verhält, so würde doch keine Pflicht des Menschen gegen einen Körper, als verpflichtendes Subject, wenn er gleich der menschliche ist, denkbar seyn.

Der Eintheilungsgrund kann daher nur in dem Objecte der Pflicht gegen sich selbst enthalten seyn, und zwar erstlich in dem bloß Formalen der Handlung, zweitens in dem Materialen derselben.

a. Die Pflicht in Ansehung des Formalen der Handlung ist bloß negativ und einschränkend. Sie gebietet die bloße moralische Selbsterhaltung, die moralische Gesundheit, sowohl dem äussern als dem innern Sinne nach, geht also auf die Erhaltung der menschlichen Natur in der gegebenen Vollkommenheit, als Receptivität. Das Gebot ist hier ein bloßes Verbot, und gründet Unterlassungspflichten (sustine et abstine), indem es verbietet, dem Zwecke der Natur zuwider zu handeln. „Erhalte dich in der Vollkommenheit deiner Natur;" naturae convenienter vive!

b. Die Pflicht in Ansehung des Materialen der Handlung ist positiv und erweiternd. Sie gebietet, sich einen gewissen Gegenstand der Willkühr zum Zweck zu machen, geht auf die Vervollkommnung der Natur unsers Selbsts, mithin auf moralische Wohlhabenheit, welche im Besitz eines zu allen Zwecken hinreichenden Vermögens besteht, und durch Cultur, als Selbstthätigkeit, erwerblich ist. Das Gebot ist hier positiv und begründet Begehungspflichten (viribus concessis utere!); „mache dich vollkommner, als die bloße Natur dich schuf (perfice te ut finem; perfice te ut medium).

c. Beide Arten der Pflicht gegen sich selbst, lassen wieder eine Eintheilung nach der besondern Beschaffenheit des Subjects zu, da dieses sich entweder nach seiner thierischen oder nach seiner sittlichen Anlage erwägen kann. Gegen diese gibt es keine Pflichten, denn das Verpflichtende ist immer nur die moralische Person, nicht ihre sittliche oder thierische Naturanlagen, aber in Ansehung derselben gibt es Pflichten des Menschen gegen sich selbst.

Sowohl in Ansehung seiner thierischen, als seiner moralischen Natur hat der Mensch negative, mithin vollkommne und positive, mithin unvollkommne Pflichten gegen sich selbst.

α. Die negativen Pflichten in Ansehung der thierischen Natur gebieten überhaupt, dem Zweck der Natur in der Thierheit nicht zuwider zu handeln. Der Zweck der Natur ergibt sich aus den Antrieben derselben durch die Receptivität des Subjects. Diese Antriebe gehen aber entweder auf Leben oder auf Lebensgenuß. In Ansehung des Lebens wiederum entweder auf das Leben des Einzelnen oder das der Gattung; mithin geht der Naturzweck in Ansehung der Animalität 1) auf die Erhaltung des Individuums, 2) auf die Erhaltung der Art, 3) auf die Erhaltung des Vermögens zum thierischen Lebensgenuß. Diesen Zwecken handelt der Mensch gemäß, wenn er ihnen nur nicht widersteht 1) durch Selbstmord, 2) durch widernatürlichen Gebrauch seines Zeugungsvermögens, 3) durch Selbstbetäubung seiner Genußwerkzeuge.

β. Die positive Pflicht in Ansehung der thierischen Natur gebietet überhaupt, seine thierischen Anlagen zum Gebrauch für die Freiheit zu veredeln; mithin die Cultur der Seelen- und Leibeskräfte.

γ. Die negative Pflicht gegen sich selbst in Ansehung der moralischen Natur ist Erhaltung der Würde, welche man dadurch hat, daß man auf der Stufe der moralischen Wesen in der Welt steht; mithin, sich des Vorzugs einer moralischen Person und der innern Freiheit, d. h. des Vermögens nach Principien der Autonomie zu handeln, nicht zu berauben, und sich so zur bloßen Sache und zum Spiel seiner thierischen Neigungen zu machen; endlich sich auf dem Fuße der moralischen Gleichheit mit Andern zu behaupten, der Achtung der Menschheit in seiner eignen Person im Verhältniß zu Andern, mithin seiner Ehre auf keine Weise etwas zu vergeben. Die diesen negativen Pflichten widerstreitenden Acte sind die Lüge, der Geitz und die Kriecherei. Denn diese Laster beruhen auf Grundsätzen, welche der angebohrnen Persönlichkeit, Freiheit und Gleichheit geradezu, und schon der Form nach widersprechen.

δ. Die positive Pflicht gegen sich selbst in Ansehung der moralischen Natur ist, seine moralische Vollkommenheit zu erhöhen.

§. 38.

Das erste Gebot aller Pflichten gegen sich selbst ist moralische Selbsterkenntniß. Erforsche dich selbst in Beziehung auf deine Pflicht.

Der Gegenstand dieser Ergründung ist nicht die physische Vollkommenheit, wie tauglich oder untauglich man zu beliebigen oder gebotenen Zwecken sey, sondern die moralische in Ansehung des Herzens, ob es gut oder böse, lauter oder unlauter sey. Es ist hier auszumitteln, was ursprünglich zur Substanz des Menschen gehört, ihm also nicht zugerechnet werden kann; und was als erworben und zugezogen zum Zustande gehört, folglich zugerechnet werden kann.

Diese in die Tiefen des Herzens dringende Selbsterkenntniß ist aller menschlichen Weisheit Anfang, welche, um zum Endzweck des Sittenreichs zusammen zu stimmen, erstlich der Wegräumung der innern Hindernisse (der gesetzwidrigen Neigungen) bedarf, und dann zur Entwickelung der nie verliehrbaren ursprünglichen Anlage eines guten Willens fortschreitet. „Nur die Höllenfahrt der Selbsterkenntniß bahnt den Weg zur Vergötterung."

Die aus Pflicht der Selbsterkenntniß unmittelbar folgenden Pflichten sind: Unpartheilichkeit in der Beurtheilung seiner Selbst in Vergleichung mit dem Gesetze und Aufrichtigkeit im Selbstgeständnisse seines innern moralischen Werths oder Unwerths.

Anmerk. Die moralische Selbsterkenntniß entfernt jede schwärmerische Selbstverachtung, welche sich auf die Nichtswürdigkeit des Menschen, seiner ganzen Gattung nach, gründen will; aber sich selbst widerspricht. Denn nur durch die herrliche in uns befind-

liche Anlage zum Guten, welche den Menschen achtungswürdig macht, ist es erst möglich, denjenigen Menschen, welcher ihr zuwider handelt, mithin auch seine eigne Unthat, aber nicht die Menschheit in sich, verachtungswürdig zu finden. Dann aber widersteht die Selbsterkenntniß auch der eigenliebigen Selbstschätzung und dem Wahn, bloße Wünsche, dergleichen auch die Gebete sind, wenn sie auch mit noch so großer Sehnsucht geschehen, aber doch thatenleer bleiben, für Beweise eines guten Herzens zu halten.

Erster Abschnitt.

Von den vollkommnen Pflichten gegen sich selbst.

Da alle vollkommne Pflichten nur negative Pflichten sind, und das Gesetz hier nur Unterlassungen gebietet, so werden die Pflichtartikel wider die der Pflicht gegen sich selbst entgegengesetzten Laster gerichtet seyn müssen.

Erster Artikel.

Von den vollkommnen Pflichten gegen sich selbst in Ansehung seiner thierischen Natur.

I.

Von dem Selbstmorde.

§. 39.

Der erste Zweck der Natur in Ansehung der Thierheit ist die Erhaltung der Individuen durch den Lebenstrieb. Die erste, wenn gleich nicht vornehmste

Pflicht eines thierischen, aber zugleich moralischen Wesens ist daher, diesem Naturzweck nicht zuwider zu handeln; mithin seiner Selbsterhaltung nicht zu widerstehen.

Das Widerspiel der Selbsterhaltung ist der willkührliche physische Tod. Der positive Act diesen zu bewirken, heißt Selbstmord, Selbstentleibung (autochiria). Die Selbstentleibung ist entweder partial (Entgliederung, Verstümmelung), da man sich entweder gewisser Organe selbst, als integrirender Theile des animalischen Systems, oder doch des Vermögens, sie physisch oder moralisch zu gebrauchen, beraubt; oder total, da man das Leben völlig zerstört.

Die willkührliche Entleibung ist ein Verbrechen (homicidium dolosum) und zwar als Selbstmord (suicidium) ein Verbrechen gegen sich selbst. Denn der Persönlichkeit kann der Mensch sich nicht berauben, weil dadurch das Subject der Sittlichkeit in seiner eignen Person, mithin die Sittlichkeit selbst ihrer Existenz nach aus der Welt vernichtet wird. Das Leben ist, soviel wir wissen, die unumgängliche Bedingung der sittlichen Praxis; denkt man sich nun die Maxime des Selbstmordes als allgemeines Gesetz, mithin als Naturprincip der handelnden Subjecte; so ist die Vernichtung ihrer Existenz das nothwendige Object ihrer Praxis, mithin die Vernichtung der Praxis selbst; d. h. eine solche Maxime, als allgemeines Gesetz gedacht, widerspricht sich selbst. Sich selbst entleiben, ist also eben so viel, als sich aller Verbindlichkeit entziehen. Sollte diese Handlung recht seyn, so müßte sie dem Gesetze der Verbindlichkeit angemessen seyn; aber aus Verbindlichkeit sich aller Verbindlichkeit entziehen (willkührlich so handeln, als wenn es zu dieser

Handlung keiner Befugniß aus dem Gesetze der Verbindlichkeit bedürfte) ist Widerspruch.

Selbstmord ist also ein Verbrechen, und zwar eine Beleidigung der Menschheit in unsrer eignen Person.

Anmerk. 1. Die positive Pflicht der Selbsterhaltung, zur Erhöhung und Verlängerung seines Lebens alles Mögliche beizutragen, ist nur weite Pflicht, und es kann Fälle geben, wo selbst der Tod, den man sich nur nicht selbst anthut, dem Leben vorzuziehen ist. Aber die negative Pflicht, seiner Selbsterhaltung nicht willkührlich widerstehen, ist enge Pflicht, und leidet keine Ausnahme.

Wenn es der Stoiker für einen Vorzug der Persönlichkeit hielt, aus dem Leben, wie aus einem unangenehmen Orte, selbst ungedrängt durch gegenwärtige oder besorgliche Uebel, beliebig und mit ruhiger Seele zu gehen, weil er in demselben nichts mehr nützen könne; so ist dies mißverstandene Geistesstärke: denn eben der Muth, den Tod nicht zu fürchten und etwas zu kennen, was der Mensch noch höher schätzen kann, als sein Leben, soll auch ein Bewegungsgrund seyn, sich, ein Wesen von so großer, und über die stärksten sinnlichen Triebe Gewalt habender Vorzüglichkeit, nicht zu zerstören, vielmehr im schlimmsten Sturm der Leiden und der Verzweiflung ob seiner Pflicht zu halten; welches nur dadurch möglich ist, daß man lebt.

Daß der Mensch sich selbst beleidigen könne, scheint ungereimt zu seyn (volenti non fit injuria). Aber das innere Recht gebietet, über sich selbst nicht als bloßes Mittel zu disponiren, den Menschen nicht zur bloßen Sache herabzuwürdigen, welches dadurch geschieht, daß man seine Existenz selbst den sinnlichen Neigungen oder Abneigungen aufopfert. Wenn also hier auch keine Verletzung nach dem engen und äussern Rechte Statt findet:

findet; denn nur nach diesem kann man sich selbst nicht lädiren: so tritt sie doch nach dem innern und engern Rechte der Menschheit in eigner Person ein.

Anmerk. 2. Der Beweis, daß der Selbstmord ein Verbrechen sey, muß aus dem Rechte der Menschheit in eigner Person geführt werden. Zugleich kann dadurch auch ein Verbrechen gegen Andere begangen werden, z. B. der Eheleute gegen einander, der Eltern gegen Kinder, der Schwangern gegen die Frucht unter ihrem Herzen, des Unterthans gegen seine Mitbürger oder Obrigkeit, des Weltbürgers gegen das Sittenreich überhaupt, da er den ihm anvertrauten Posten in der Welt eher verläßt, als er abgerufen wird. Aber dies sind Pflichtverletzungen gegen Andere, die ihr eignes Princip des Verbots haben. Hier ist nur die Frage: ob, wenn man alle diese Rücksichten bei Seite setzt, der Mensch doch zur Erhaltung seines Lebens, bloß durch die Qualität seiner Person, und zwar auf strenge Art gegen sich selbst verpflichtet sey.

Anmerk. 3. Als Selbstmord kann nichts angesehen werden, als was die Vernichtung des Ganzen oder eines Theils der Lebenskraft zum Zweck hat, z. B. Castration, um als Sänger bequemer leben zu können. Wo aber die Erhaltung des Lebens selbst der Zweck ist, da kann die Abnehmung eines Organs (amputatio), wenn es absterbt oder Absterbung droht, und dem Leben selbst nachtheilig wird, nicht für Entleibung genommen werden. Sich willkührlich einen Zahn ausreissen lassen, um ihn zu verschenken oder zu verkaufen; sich die Haare abscheren lassen, um damit einen Erwerb zu machen; sich einer Krankheit, z. B. den Pocken durch Impfung, unterwerfen, wobei das Leben aufs Ungewisse gewagt wird, ist zwar nicht Selbstmord, aber doch auch nicht ganz schuldfrei. Die Pockenimpfung kann nur unter der Bedingung erlaubt

seyn, daß sie ein sicheres Mittel ist, die natürlichen Blattern auszurotten, und so endlich sich selbst entbehrlich zu machen. Sein Leben wagen, um das Leben zu erhalten, kann nur dann erlaubt und selbst Pflicht seyn, wenn die Lebensgefahr gewiß ist.

Anmerk. 4. Selbstmord ist schlechthin verboten, und es kann keinen Fall des Lebens geben, welcher einen Grund der Befreiung von dieser Pflicht enthielte. Es ist daher Läsion der Menschheit in seiner eignen Person: 1) sich, wie Curtius, in den gewissen Tod zu stürzen, um das Vaterland zu retten; weil man sich nicht zum bloßen Mittel für Andere machen soll; 2) sich für das Heil der Menschen zum Opfer hinzugeben; weil alle Verdienstlichkeit um Andere auf die Bedingung eingeschränkt ist, daß man sich seiner eignen Persönlichkeit und moralischen Existenz nicht entäussere. Nur der Pflicht soll man sich selbst mit Lebensgefahr unterziehen, folglich sich lieber umbringen lassen, als ihr untreu werden; 3) dem ungerechten Todesurtheile seines Obern durch Selbsttödtung zuvor zu kommen, auch wenn es von diesem (wie von Nero dem Seneca) gestattet würde; denn dem Unrechte von Andern kann und soll man nicht durch Unrecht gegen sich selbst entweichen; 4) sich durch Vergiftung einer besorglichen eignen Schmach oder schweren Bedingungen für Andere zu entziehen; weil Niemand das Unrecht oder das Unglück Anderer zu verantworten hat, noch weniger es durch eine schlechthin gesetzwidrige That ablenken soll. 5) Selbst die menschenfreundlichste Absicht kann Selbstmord nicht begründen; wie wenn jemand im Gefühl des Anfalls einer Hundewuth sich selbst entleibt, um, da seines Wissens noch nie Einer hiervon geheilt ist, Andere beim Ausbruch derselben nicht unglücklich zu machen. Seine Pflicht bei einer solchen Vorempfindung ist, alles, was ihm möglich ist, zur Vorkehrung

zu thun, daß er keinem schädlich werde. Was sich aber ereignet, wenn er sich selbst nicht umbringt, d. h. nicht schlechthin gesetzwidrig handelt, das hat er nicht zu verantworten.

II.

Von der wollüstigen Selbstschändung.

§. 40.

Der zweite Zweck der Natur in Ansehung der Thierheit ist die Erhaltung der Art durch den Begattungstrieb. Das Widerspiel desselben ist die unnatürliche Fleischeslust; zu welcher der Mensch nicht durch den wirklichen Gegenstand, sondern durch eine zweckwidrige Selbstschöpfung der Einbildung von demselben gereitzt wird. Der Beweisgrund der Lasterhaftigkeit dieser wegen ihrer Ekelhaftigkeit und Schändlichkeit unnennbaren Begierde liegt darin, daß sich der Mensch dadurch zum bloßen Mittel der Befriedigung einer ihn noch unter das Vieh herabsetzenden Begierde macht.

Daß aber dieses Laster der Unkeuschheit noch schändlicher ist, als der Selbstmord, beruht darauf, daß es einem noch weit wichtigern Zwecke der Natur, als der der Liebe zum Leben ist, widerstreitet, indem dieser bloß auf Erhaltung des Individuums, jener aber auf die der ganzen Gattung gerichtet ist. Auch erfordert die trotzige Wegwerfung der Lebenslast durch Selbsttödtung noch Muth, und läßt der Achtung für die Menschheit noch einigen Raum; dagegen ist die Befriedigung einer widernatürlichen Fleischeslust weichliche Hingebung an viehische Reitze, wodurch sich der Mensch zu einer genießbaren und zugleich naturwidrigen Sache, dadurch aber zum ekelhaften Gegenstande macht, und so sich aller Achtung für sich selbst beraubt.

Anmerk. Das äussere Recht bestimmt, daß ein Mensch sich der andern Person zur Befriedigung des Geschlechtstriebes nur durch einen Vertrag, in welchem zwei Personen sich wechselseitig verpflichten, bedienen dürfe. Dies ist eine vollkommne äussere Pflicht (gegen Andere). Hier aber war die Frage: ob in Ansehung dieses Genusses eine Pflicht des Menschen gegen sich selbst obwalte, deren Uebertretung eine Schändung der Menschheit in seiner eignen Person sey.

Die Tugend in Ansehung des Geschlechtstriebes, ihn unter das Gesetz der innern Freiheit zu zwingen, heißt Keuschheit; das dieser Tugend widerstreitende Laster heißt Unkeuschheit. Aller Geschlechtsumgang hat, weil der Mensch sich dadurch, selbst wenn es nach dem Gesetze geschieht, in eine bloß thierische körperliche Gemeinschaft beiderlei Geschlechts begibt, etwas an sich, dessen man sich schämt, und erfordert daher im gesitteten Umgange, wenn von ihm die Rede ist, viel Feinheit, um einen Schleier darüber zu werfen; allein die gesetzlose und noch mehr die naturwidrige Befriedigung der Wollust weicht so sehr aus den Schranken der Sittlichkeit, daß selbst ihr Name dem ehrbaren Menschen schon Schamröthe abjägt, gleich als wenn es schon Schande ist, mit Individuen, die eines so tiefen Falls unter die Würde der Persönlichkeit fähig sind, zu einer Gattung zu gehören. Dagegen trägt man kein Bedenken, einen begangenen Selbstmord mit allen seinen Greueln der Welt vor Augen zu legen.

Der Geschlechtsumgang ist entweder ein gesetzmäßiger (durch die Ehe), oder ein gesetzwidriger; der gesetzwidrige entweder ein noch natürlicher (Hurerei), oder naturwidriger (Selbstbefleckung, Knabenschänderei, Thierliebe u. s. w.).

Daß der Geschlechtsumgang ein gesetzmäßiger sey, ist enge Pflicht; mithin ist jede gesetzwidrige Befriedigung der Fleischeslust schlechthin verboten, und wird als Herabwürdigung und Schändung der Menschheit an sich selbst betrachtet. Es findet daher unter keinem Vorwande irgend eine Abweichung von dieser Pflicht Statt. Denn die Erlaubniß dazu müßte aus der Vernunft hervorgehen. Eine Erlaubniß der Vernunft aber, von ihrem eignen Gesetze abzuweichen, ist Widerspruch. Ist aber der Umgang dem Gesetze gemäß, so gehört, was den Grad der Enthaltsamkeit anbetrifft, dies zur weiten Pflicht. So auch, sich den Naturzweck selbst zum Zweck zu machen, und in die Ehe zu treten, um sein Geschlecht fortzupflanzen. Absolute Pflicht kann dies nicht seyn, denn, was absolute Pflicht ist, muß auch absolut in der Macht des Subjects seyn. Nun weiß aber Niemand, ob er, indem er wohl zum Geschlechtsumgang geneigt und vermögend ist, auch vermögend sey, Kinder zu erzeugen; mithin kann die Fortpflanzung seines Geschlechts, und sonach auch die Verheirathung selbst, nicht absolute Pflicht seyn.

Jeder hat die Pflicht, dem Naturzwecke nicht entgegen zu handeln, ist aber seine Handlung dieser Bedingung gemäß, so kann sie auch ohne positive Rücksicht auf einen Zweck begangen werden.

Die Geschlechtsneigung unterscheidet sich von jeder Sinnenlust dadurch, daß sie auf den wechselseitigen Genuß der Personen selbst gerichtet ist. Sie ist Liebe in der engsten Bedeutung, und kann weder zur Liebe des Wohlgefallens noch des Wohlwollens gerechnet werden, denn diese halten eher von dem fleischlichen Genusse ab; wohl aber kann die moralische Liebe mit ihr in eine enge Verbindung treten.

III.

Von der Selbstbetäubung des Genießungsvermögens.

§. 41.

Der dritte Zweck der Natur in Ansehung der Thierheit ist angenehmer Lebensgenuß durch den Nahrungstrieb. Das Widerspiel desselben ist die Betäubung des Nahrungsvermögens (der Genußorgane) durch Gefräßigkeit und Versoffenheit.

Die Lasterhaftigkeit dieser Handlungen beruht darauf, daß der Mensch durch sie dem Princip der animalischen Belebung entgegen arbeitet, und sich dadurch zugleich des intellectuellen Gebrauchs seiner Vermögen beraubt.

Gefräßigkeit und Betrunkenheit hemmen durch das Uebermaß der Genußmittel den Mechanismus der thierischen Vitalität, und zerstören die Organe der innern nothwendigen Restauration und Belebung. In ihrem Zustande ist der Mensch für Handlungen, wozu Ueberlegung und Gewandtheit im Gebrauche der Kräfte erfordert wird, auf eine gewisse Zeit gelähmt. Es ist daher unter der Würde eines moralischen Wesens, sich willkührlich in diesen Geist und Leben zerstörenden Zustand zu versetzen.

Anmerk. Die Lasterhaftigkeit dieser Handlungen wird nicht aus dem Schaden, körperlichen Schmerzen und Krankheiten, welche sich der Thäter dadurch zuzieht, beurtheilt; denn diese abzuwehren gehört zum Princip des Wohlbefindens und der Behaglichkeit, welches keine directe Pflicht, sondern Sache der Klugheit ist. Wenn auch kein Schade und Abbruch an der Glückseligkeit damit verknüpft wäre; ja wenn Jemand selbst seine Glückseligkeit in eine solche Völlerei und Unfläthigkeit

setzen wollte, so ist es doch gesetzwidrig, durch Mißbrauch der Genießmittel den Gebrauch seiner intellectuellen Vermögen zu hemmen.

Die Versoffenheit entspringt durch den Mißbrauch gegorner Getränke und anderer betäubender Mittel (des Mohnsafts u. s. w., die noch dadurch verführerisch werden, daß sie auf eine Weile geträumte Glückseligkeit und Sorgenfreiheit, ja wohl eingebildete Stärke hervorbringen, dabei aber auch Niedergeschlagenheit und Schwäche, und was das schlimmste ist, Nothwendigkeit, den Gebrauch dieser Betäubungsmittel zu widerholen, zur Folge haben. Die Gefräßigkeit steht noch in sofern unter jener Sinnenbelustigung, daß sie nicht einmal, wie der Wein, der Einbildungskraft ein thätiges Spiel übrig läßt, sondern nur den Sinn (als bloß passive Beschaffenheit) afficirt.

Der Mißbrauch des Opiums und Branntweins ist noch niederträchtiger, als der des Weins, weil sie, bei dem geträumten Wohlbefinden, stumm, zurückhaltend und unmittheilbar machen, daher nur als Arzneimittel erlaubt seyn können.

Wenn übrigens der Gebrauch der Nahrungsmittel in den Schranken der Gesetzmäßigkeit ist, und das ist er, wenn man sich nicht willkührlich durch dieselben betäubt, so gehört die nähere Bestimmung innerhalb dieser Grenze der Nichtnaturwidrigkeit in Ansehung der Quantität und Qualität zur weiten Pflicht, und ist der besondern Beurtheilung eines jeden überlassen.

Nach dieser weiten Pflicht heißt es dann: seyd mäßig im Genuß des Essens und Trinkens; erforscht eure Natur, was sie vertragen und nicht vertragen könne; folgt nicht jeder Einladung zum Schmause; gebt keiner Anreitzung zur Unmäßigkeit Gehör; wagt den Genuß nicht bis nahe an die Berauschung, weil ihr dadurch die Augen zum Messen des Dienlichen verliehren könnt.

Eben diese Nüchternheit in der Beurtheilung muß auch dafür wachen, daß das, was bloße weite Pflicht ist, nicht bis zum Purismus getrieben werde, welcher eine Pedanterei in Ansehung der Pflichtbeobachtung aus weiter Verbindlichkeit ist, und, in sofern er überall Scrupel findet, die Lebensfreude (einen Naturzweck) in Lebenspein (eine Naturwidrigkeit) verwandelt. Es ist daher wohl erlaubt, den Genuß bis zur anständigen Fröhlichkeit, Gesprächigkeit, Offenherzigkeit und wechselseitigen Mittheilung seiner Gedanken, besonders im Cirkel von Mitgenossen, welche die Zahl der neun Musen nicht übersteigt, und unter dem Siegel der Verschwiegenheit, da alles Gesprochne nicht über die Stunde und die Grenze der Gesellschaft verhallt, zu treiben.

Uebrigens kann, was Wirkung des Genusses geistiger Getränke und einer jovialischen Gesellschaft ist, nicht für Stärke der Tugend genommen werden; gleich als wenn Wein die Tugend befördern könnte, wie Seneca vom Cato sagt: virtus ejus incaluit mero.

Zweiter Artikel.

Von der vollkommnen Pflicht gegen sich selbst in Ansehung der moralischen Natur.

Diese besteht überhaupt darin, daß man sich in der ursprünglichen Würde, mithin in derjenigen, die jeder schon von und vermöge seiner moralischen Natur hat, folglich nicht erwerben, sondern nur unversehrt erhalten kann, behaupte. Sie besteht in der moralischen Persönlichkeit, Freiheit und Gleichheit; als eben so vielen schon durch die bloße Idee der Menschheit constituirten Vorzügen. Diesen nicht zuwider zu handeln, und sich selbst unter seine angebohrne Stufe im System der Weltwesen nicht willkührlich herabzuwürdigen

(sich nicht zu entmenschen) ist unbedingte Pflicht gegen sich selbst. Die Handlungen, wodurch dies geschieht sind, erstlich: diejenige, wodurch man, da man doch Person, und als solche von reeller Substantialität ist, sich zum Scheinwesen macht, welches durch die Lüge geschieht; zweitens diejenige Handlung, wodurch man, da man doch frei ist, und als solcher die Herrschaft über disponible Sachen hat, sich zum Sclaven der Dinge macht, welches durch den Geitz geschieht; drittens diejenige Handlung, durch welche man, da man doch in moralischer Hinsicht ursprünglich allen Menschen gleich ist, sich vor ihnen, wie ein ursprünglich ungleiches, unpersönliches und unfreies Wesens beträgt (sich vor ihnen wegwirft), welches durch Kriecherei geschieht. Alles dieses ist nun dem Rechte der Menschheit in eigner Person schnurgerade zuwider, und betrifft unmittelbar nicht die animalische, sondern die moralische Natur.

Das Gesetz, welches dieses verbietet, will nur die moralische Natur in ihrer ursprünglichen Integrität erhalten wissen, gründet also nur negative Pflichten, und setzt sich wider die Laster.

I.

Von der Lüge.

§. 34.

Der Sinnenmensch enthält Mittel; der Vernunftmensch ist vermögend, diese Mittel zu Zwecken zu gebrauchen. Der Mensch nun, als moralisches Wesen, kann sich selbst als physisches Wesen, nicht als Mittel gebrauchen, ohne daß dieser Gebrauch an den innern und natürlichen Zweck des Mittels gebunden wäre. Denn ein Gebrauch, welcher dem

innern Zwecke widerspricht, hebt, wenn er gesetzlich gedacht wird, sich selbst auf; widerspricht also dem Princip der Autonomie.

Nun enthält der Sinnenmensch auch dadurch ein Mittel für den Vernunftmenschen, daß jener eine Sprachmaschine ist; der innere Zweck dieser Maschine ist aber die Gedanken-Mittheilung. Wie nun der Mensch überhaupt verbunden ist, den Gebrauch der Mittel an den innern Zweck derselben zu binden, so ist er auch verpflichtet, den Gebrauch seiner Sprachorgane an den Zweck derselben zu binden, d. h. er ist verpflichtet, die Erklärung seiner Gedanken an den innern Zweck dieser Erklärung (an die Uebereinstimmung des Gesagten mit dem Gedachten) zu binden. Hierin besteht aber die Wahrhaftigkeit, folglich ist der Mensch zur Wahrhaftigkeit gegen sich selbst (gegen seine moralisch gesetzgebende Persönlichkeit) verpflichtet.

Das Widerspiel der Wahrhaftigkeit ist die Lüge. Die absolute Gesetzwidrigkeit derselben leuchtet aber sofort ein, wenn man sich die Maxime des Lügens als allgemeines Gesetz denkt. Denn, wenn Jedermann lügt, so enthält keines Menschen Wort den Ausdruck seiner Gedanken, und es ist gesetzmäßig, keine Erklärung für eine Erklärung zu nehmen, mithin gesetzmäßig, keinem Menschen zu glauben; dadurch vernichtet nun die Lüge ihre eignen Zwecke, und das ist das Zeichen der Unsittlichkeit derselben.

Die Lüge ist aber auch zugleich Wegwerfung und Vernichtung der Menschenwürde. Ein Mensch welcher selbst nicht glaubt, was er einem Andern sagt, setzt sich noch unter den Werth der bloßen Sachen; denn diese, als etwas Wirkliches und Gegebenes verstatten, weil sie sich ihrer Realität nach darlegen, doch einen Gebrauch; dagegen ist eine

Sprache, welche absichtlich das Gegentheil von dem Gedachten vorbringt, ein dem Naturzwecke der Sprachorgane widerstreitendes Spiel, und der Mensch in diesem naturwidrigen Acte gibt eine bloß täuschende Erscheinung; er gibt einen bloßen Scheinmenschen, nicht den Menschen selbst, in sofern er eine Person ist, und die Mittel gemäß dem innern Zwecke derselben gebraucht; es liegt folglich in jeder Lüge eine absichtliche Verzichtleistung auf eigne Persönlichkeit.

Wahrhaftigkeit in Erklärungen überhaupt heißt Aufrichtigkeit; diese in Beziehung auf sich selbst heißt Ehrlichkeit und diese, wenn sie in Versprechungen bewiesen wird, Redlichkeit.

Anmerk. Die Lasterhaftigkeit der Lüge (aliud lingua promtum, aliud pectore inclusum gerere) darf nicht aus dem Schaden bewiesen werden, welchen man sich selbst oder Andern dadurch zufügt; denn sich selbst nicht schaden, ist nur ein Fehler der pragmatischen Maxime wider die Klugheit, und kann unmittelbar noch nicht so fort für Pflichtverletzung angesehen werden; Andern aber schaden ist Verletzung des Rechts Anderer. Die Lüge ist um ihrer eignen und innern Schändlichkeit willen verwerflich. Es mag auch bloßer Leichtsinn oder gar Gutmüthigkeit die Ursache davon seyn, ja wohl gar ein guter Zweck dabei beabsichtiget werden, so ist doch die Art dieses Benehmens, durch die bloße Form schon, ein Verbrechen des Menschen an seiner eignen Person und Ehrlosigkeit begleitet jede Lüge wie ihr Schatten.

Die Lüge kann eine innere und eine äussere (mendacium internum vel externum) seyn. Durch diese macht sich der Mensch in den Augen Anderer, durch jene in seinen eignen Augen zum Gegenstande der Verachtung. Die Wirklichkeit mancher innern Lüge

ist leicht zu beweisen, aber die Möglichkeit derselben ist schwer einzusehen, weil sich selbst vorsetzlich zu betrügen einen Widerspruch zu enthalten scheint. Es ist hier aber dieselbe theoretische Schwierigkeit, wie bei allen unsittlichen Handlungen, da man nicht begreift, wie ein und derselbe Mensch seinem innern Richter widerstehen könne, indessen doch die Erfahrung hiervon die Beispiele gibt. Daß der Mensch sich selbst zu täuschen suche, ist ursprüngliches Factum und kann, wie alles Ursprüngliche, nur durch Begriffe aufgefaßt, nicht aber weiter erklärt werden. Der Widerspruch aber verschwindet, wenn man bemerkt, daß der Mensch (numero idem) in der Lüge nach einer verschiedenen Qualität (specie diversus), nämlich einmal als Sinnenwesen, und zum andern als Vernunftwesen zu betrachten ist. Wie der Mensch das Gesetz seiner sittlichen Natur zu umschleichen sucht, so bemüht er sich auch, seine Fehltritte zu beschönigen, und überredet sich, sie entschuldigt zu haben, obgleich immer vergeblich, denn sein Gewissen straft ihn doch der Lüge. Der Mangel der Gewissenhaftigkeit vor seinem innern Richter, als Unredlichkeit und Unlauterkeit des Bekenntnisses gegen sich selbst, zeigt sich besonders in Wünschen, die für die That selbst genommen werden, z. B. wenn man inbrünstigen Gebeten, wobei das Leben thatenleer, oder wohl gar gesetzwidrig geführt wird, einen moralischen Werth beilegt. Diese Unlauterkeit in Erklärungen gegen sich selbst, oder auch wohl gegen ein idealisches Wesen (Gott), welche Manche, wenn sie nicht positiven Werth haben sollte, doch nur für gutmüthige Schwachheit halten wollen, ist aber doch nichts als Falschheit, und verdient die ernstlichste Rüge, weil, wenn einmal der oberste Grundsatz der Wahrhaftigkeit verletzt worden ist, von einer solchen faulen Stelle das Uebel immer weiter um sich greift.

Nicht bloß in Ansehung der äusserlich widerrechtlichen Lüge (mendacium juridicum s, dolosum), sondern überhaupt in allen Fällen, wo es auf das Mein und Dein ankommt, hat der Mensch von jeder falschen Aussage, sie geschehe aus welcher Absicht sie wolle, die daraus entspringenden Folgen zu verantworten; und es gibt überall keine Erlaubniß zu lügen, selbst nicht in der größten Noth, wie man unter dem Titel der Nothlüge vorzugeben sucht; denn es kann keine Noth geben, ein Verbrecher gegen sich selbst oder Andere zu werden; weil die Ehre über das Leben selbst geht. Es ist nämlich hier nicht die Frage, wie sich Einer am klügsten aus einer Verlegenheit ziehen könne, sondern was das Gesetz seiner Persönlichkeit von ihm verlange. Wer sich nicht getraut die Wahrheit zu sagen, darf darum noch kein Lügner werden. Vorwitzige Fragen, z. B. an einen Mann, welcher Geheimnisse zu bewahren hat, müssen mit Ernst zurückgewiesen werden. Ungerechte Bestürmungen, um die Wahrheit herauszubringen, erlauben gerechten Widerstand. Wenn indessen sich Jemand, um einer eignen Lebensgefahr zu entgehen, zum Sprechen bestimmt, so muß er bei der Wahrheit bleiben; denn, was auch die Folge davon für Andere sey, so hat er diese, weil er gesetzmäßig handelte, nicht zu verantworten. Andere zu retten, ist nur Liebespflicht, diese aber, als eine weite, darf nicht mit Verläugnung einer engen Pflicht, dergleichen die Wahrhaftigkeit ist, geleistet werden.

Ueberhaupt soll alles, was man sagt, wahr seyn, aber Niemand ist unbedingt verbunden, alles, was er für wahr hält, zu sagen. Denn Offenherzigkeit und Zurückhaltung (Verschwiegenheit) sind nur weite Pflichten, bei deren Erfüllung die Klugheit zu Rathe gezogen werden darf.

Alle Gleißnerei (esprit fourbe) entehrt den Menschen, wenn sie auch bloß eine Höflichkeit zum Grunde hat, z. B. die Versicherungen, daß man der ganz gehorsamste Diener von Jemanden sey, indessen es doch nicht so gemeint ist.

II.

Vom Geitze.

§. 43.

Der Mensch ist vermöge seiner Freiheit Herr der brauchbaren Dinge überhaupt, mithin derselben auch in sofern, als sie als Mittel zu seinem eignen Genusse und Wohlleben gebraucht und verbraucht werden können. Sich selber gütlich zu thun, so weit als nöthig ist, um nur am Leben ein Vergnügen zu finden, mithin auch seinen Leib, nur nicht bis zur Weichlichkeit zu pflegen; folglich sich des zum frohen Genuß des Lebens Nothwendigen, schwärmerisch, durch übertriebene Disciplin seiner natürlichen Neigungen, oder sclavisch, durch Hingebung seiner Freiheit unter die Sachen, nicht zu berauben, also überhaupt der Herrschaft in Ansehung der Dinge nicht zu entsagen, und die Dinge selbst nicht zum Herrn seiner Person und Freiheit zu machen, ist unbedingte Pflicht. Dieser Pflicht widerstreitet der Mensch aber dadurch, daß er in Ansehung der Mittel zum Wohlleben seinen eignen Genuß unter das Maß seiner wahren Bedürfnisse willkührlich verengt; und sich so zum Sclaven seiner eignen Güter macht; welches Laster der Geitz heißt. Der Grundsatz des Geitzes ist: „die Mittel zu allerlei Zwecken zu besitzen, mit dem Vorbehalt, keines derselben für sich zu gebrauchen, und sich so des angenehmen Lebensgenusses selbst zu berauben.“

Anmerk. Der Geitz kann als bloße Habsucht betrachtet werden, deren Grundsatz ist: den Erwerb der Mittel zum Wohlleben über die Schranken des wahren Bedürfnisses zu erweitern, oder auch als bloße Kargheit, Knickerei, deren Grundsatz ist: von seinen Mitteln keinen Gebrauch zum Lebensgenuß des Menschen zu machen. Beide können auch bloße Verletzung der Liebespflicht gegen Andere seyn; indem man ihnen die Mittel zum Wohlleben entzieht oder versagt. Hier wird aber der Geitz bloß als Verletzung der Pflicht gegen sich selbst betrachtet; nämlich als Maxime des Erwerbs und Besitzes der Mittel ohne Absicht auf den eignen Genuß.

Dem Geitze, als Laster, steht die Verschwendung, als Laster, entgegen; deren Maxime ist: sich den bloßen Gebrauch der Mittel des Wohllebens, nicht aber die Erhaltung desselben zum Zweck zu machen. Beide Laster unterscheiden sich nicht durch das Uebermaß des Genusses oder der Versagung desselben, sondern durch die schlechten Maximen, als Principien der Willkühr; deren Eine den Zweck der Haushaltung in den bloßen Genuß ohne Besitz, die Andere in den bloßen Besitz ohne Genuß setzt. Die diesen beiden Lastern entgegenstehende Tugend ist die gute Wirthschaft, welche den Erwerb sowohl als Genuß zum Zweck hat, mithin beide den wahren Bedürfnissen zum Lebensgenuß unterwirft. Die gute Wirthschaft unterscheidet sich also von den entgegenstehenden Lastern, der Verschwendung und dem Geitze, nicht durch das Maß des Verthuns oder Erwerbens; denn dieses läßt sich nicht im Allgemeinen angeben, und was bei dem Einen zuviel ist, kann bei dem Andern zu wenig seyn; sondern durch das ihr zum Grunde liegende Princip der Maxime.

Wenn zwischen der Verschwendung und dem Geitze die gute Wirthschaft das Mitlere des Grades wäre, so würde ein Laster in das ihm entgegengesetzte Laster (in contrarie oppositum) durch die Tugend übergehen, und diese nichts anders als ein vermindertes oder verschwindendes Laster seyn. So würde z. B., wenn man die Verschwendung verminderte, die ächte Tugendpflicht der guten Wirthschaft darin bestehen, daß man von den Mitteln des Wohllebens gar keinen Gebrauch machte; oder, wenn man den Geitz verminderte, darin, daß man auf die Erhaltung der Mittel gar keine Rücksicht nähme.

Dem Geitze, sowohl als Habsucht (Unersättlichkeit im Erwerbe) als Knauserei (Peinlichkeit im Verthun) liegt die Selbstsucht (solipsismus) zum Grunde. Beide laufen auf Armuth hinaus, die Eine auf nicht erwartete, die andere auf willkührliche (armselig leben zu wollen). Sie sind aber nicht bloß Fehler der Klugheit, die Kargheit nicht bloß mißverstandene Sparsamkeit, die Habsucht nicht bloß mißverstande Erwerbung; sondern sclavische Unterwerfung seines Selbsts unter die Glücksgüter, ihrer nicht Herr zu seyn; mithin Defraudation, die das Subject an sich selbst begeht, es sey durch Verschwendung oder Knickerei. Ihr Gegensatz ist Unabhängigkeit von allen Dingen ausser vom Gesetze (liberalitas), wovon die Freigebigkeit (liberalitas sumtuosa) nur eine Anwendung auf einen besondern Fall ist. Wenn Jemand sich in dieser Freiheit und Herrschaft über seine Glücksgüter behauptet, sich denselben nur nicht sclavisch unterwirft, mithin durch Gesetzmäßigkeit der strengen Pflicht gegen sich selbst genügt; so gehört der positive Gebrauch der Mittel zur weiten Pflicht, und es ist der Klugheit eines jeden überlassen, ob und wie viel er seinem Munde oder dem äussern Aufwande, in der Jugend oder im Alter, abbrechen solle u. s. w.

III.

Von der Kriecherei.

§. 44.

Jeder Mensch ist ursprünglich, d. h. von und vermöge seiner moralischen Natur, und vor aller That eine Person, d. h. ein Subject der sittlich gesetzgebenden Vernunft, eben dadurch Zweck an sich selbst, und im Besitze einer Würde, d. h. von absolutem innern Werthe. Vermöge des Gesetzes seiner Persönlichkeit ist er frei, und vermöge dieser Freiheit dem Gesetze verbunden.

In Ansehung dieser ursprünglichen, der Person und Freiheit anhängenden Würde hat kein Mensch vor dem Andern Vorzüge, vielmehr sind sie einander hierin alle gleich.

Das Bewußtseyn der ursprünglichen moralischen Würde nöthigt jedem Menschen Achtung gegen sich selbst (gegen den ihm inwohnenden Vernunftmenschen) ab, und er wird dadurch zur Selbstschätzung (iustum aestimium sui) unbedingt verpflichtet, mithin sich in Vergleichung mit andern Menschen, ja überhaupt mit irgend einem endlichen Wesen, und wenn es auch ein Seraph wäre, auf dem Fuße der Gleichheit zu halten.

Das Widerspiel dieser sittlichen Selbstschätzung ist Entsagung alles Anspruchs auf irgend einen sittlichen Werth seines Selbsts; sich um seine Zwecke, die erlaubt oder gar Pflicht sind, äusserlich knechtisch (animo servili) gleich als um Gunst zu bewerben, in der Ueberredung, sich dadurch einen desto größern innern Werth zu verschaffen; welches Laster, da es die Wurzel aller Sittlichkeit angreift, unbedingt verboten ist, und mit dem Namen der Kriecherei (falscher Demuth, humilitas spuria) bezeichnet wird.

Anmerk. Der Mensch seiner Thierheit nach hat nur einen gemeinen Werth (pretium vulgare); selbst sein Verstand und Vermögen sich Zwecke zu setzen, macht ihn nur brauchbarer (ist pretium usus) und gibt ihm nur einen äussern höhrrn Werth vor manchen andern Dingen, der aber doch in den Augen anderer Menschen immer noch aufgewogen werden kann, z. B. durch Geld, welches, als allgemeines Tauschmittel einen ausgezeichneten Werth (pretium eminens) hat. Allein die Geringfügigkeit des Menschen, als eines verständigen Thiers, kann dem Bewußtseyn seiner Würde, als eines Vernunftwesens keinen Abbruch thun, und er soll die Erhabenheit seiner moralischen Natur in der Selbstschätzung nie verleugnen.

Demuth überhaupt (humilitas) ist das Bewußtseyn seiner Geringfähigkeit. Sie ist entweder sittlich (moralis) oder unsittlich, falsch (inhonesta, spuria).

Wahre Demuth findet nur in Vergleichung mit dem Gesetze, dessen Heiligkeit und Strenge, Statt; denn gegen die Ansprüche desselben muß sich der Mensch, wenn er sich prüft, immer unvollkommen und in Ehrfurcht gesetzt finden. Aber eben daraus, daß er einer solchen innern Gesetzgebung fähig ist, und sich gedrungen fühlt, die moralische Menschheit in seiner eignen Person zu verehren, entspringt zugleich ein Bewußtseyn der Erhebung und höchsten Selbstschätzung, als Gefühl seines innern Werths (valor), nach welchem er für keinen Preis feil ist, und eine unverliehrbare, ihm Achtung abnöthigende Würde (dignitas interna) besitzt.

Vermöge dieser Selbstachtung heißt es: Werdet nicht der Menschen Knechte; laßt euer Recht nicht von Andern mit Füßen treten; macht keine Schulden, für die ihr nicht volle Sicherheit leistet; nehmt nicht Wohlthaten an, die ihr entbehren könnt; seyd nicht Schmarotzer, Schmeichler oder Bettler; seyd wirthschaftlich,

daß ihr nicht bettelarm werdet; das Klagen und Winseln, selbst das bloße Schreien bei einem körperlichen Schmerz ist eurer schon unwerth, am meisten, wenn ihr euch bewußt seyd, ihn selbst verschuldet zu haben (daher der Delinquent durch die Standhaftigkeit, mit welcher er stirbt, seinen Tod veredelt; die Schmach von ihm abwendet); das Hinknien oder Hinwerfen zur Erde, selbst um die Verehrung idealischer Wesen dadurch zu versinnlichen, so wie die Anrufung derselben in gegenwärtigen Bildern, ist eurer Menschenwürde zuwider, denn ihr demüthigt euch alsdann nicht unter ein Ideal, welches euch eure eigne Vernunft vorstellt, sondern unter ein Idol, welches euer eignes Gemächsel ist.

Der wahren Demuth steht der sittliche Eigendünkel oder Tugendwahn (arrogantia moralis) entgegen. Dieser besteht in der Ueberredung von der Größe seines moralischen Werthes, und beruht auf dem Mangel der Vergleichung seiner Gesinnung und Handlung mit dem Gesetze. Das Gegenstück dieses Lasters ist aber die falsche Demuth, als Verzichtleistung auf seine ursprüngliche moralische Würde und Selbstachtung, es sey bloß in seinen eignen Augen, durch Herabwürdigung und Verachtung der Menschheit überhaupt, wie manche Phantasten (Pietisten genannt) den Menschen nach dem Sündenfall beurtheilen, oder zugleich in den Augen Anderer, durch Wegwerfung vor ihnen.

Demuth in Vergleichung mit andern Menschen ist gar keine Pflicht; vielmehr ist das Bestreben, so demüthig zu seyn als Andere, oder sie wohl gar noch hierin zu übertreffen, mit der Ueberredung, sich grade durch diese äussere Entwürdigung einen desto größern innern Werth zu verschaffen, Hochmuth (ambitio) und als solche der Pflicht gegen Andere zuwider. Wer

aber gegen Andere, um ihre Gunst zu erwerben, seinen eignen moralischen Werth herabsetzt und ihnen durch Heuchelei und Schmeichelei seine ursprüngliche Würde opfert, der verletzt die Pflicht der Achtung gegen seine eigne Person. Eine solche falsche und erlogene Demuth soll kein Mensch gegen den Andern, wer dieser auch sey, beweisen. Ja es kann überhaupt kein Wesen erdacht werden, gegen welches eine Verleugnung seiner Würde zulässig wäre; denn wer dem Anspruch auf seine moralische Dignität entsagt, erstickt den Keim aller subjectiven Sittlichkeit, und macht sich selbst zum Gegenstande der Verachtung in den Augen desjenigen, vor welchem er sich wegwirft. Es liegt aber auch in jeder Kriecherei vor einem Andern zugleich eine Beleidigung desselben; denn man muß voraus setzen, daß er selbst niedrig genug sey, um die Erniedrigung eines Andern vor sich angenehm zu finden.

Es ist auch nicht zu fürchten, daß das strenge Gebot, seiner Menschenwürde unter keiner Bedingung gegen Jemanden zu entsagen, vielmehr das Gefühl der Erhabenheit seiner Bestimmung zur gerechten Schätzung seines Selbsts stets zu beleben, dem Eigendünkel, welcher der wahren Demuth gerade entgegengesetzt ist, Vorschub und Nahrung geben werde; denn beide beruhen auf ganz verschiedenen Principien und thun sich vielmehr wechselseitig Abbruch. Mit der moralischen Gemüthserhebung ist auch die wahre Demuth vor dem Gesetze inniglich verknüpft; denn in welchem Grade Jemand seine sittliche Würde ins Auge faßt, in eben demselben nöthigt sie ihm auch Ehrfurcht vor dem Gesetze ab, und schlägt allen Eigendünkel darnieder.

Was aber vor dem Gesetze nothwendig ist, eine unbegränzte Huldigung und Ehrfurcht, soll nicht vor Menschen Statt haben; vielmehr muß alle Achtung

gegen Andere auf die Bedingung der Selbstachtung eingeschränkt seyn. Daher ist alles Bücken und Schmiegen vor einem Menschen, alle höfische, den Unterschied der Stände mit sorgfältiger Pünktlichkeit bezeichnende Phrase nicht bloß Pedanterei, sondern auch zugleich ein Beweis des ausgebreiteten Hanges zur Kriecherei, und des Menschen unwürdig; denn diese Ausgeburten des Eigendünkels von einer, und der Selbstverleugnung von anderer Seite sind von der Achtung und Höflichkeit, welche den Gebietenden in der bürgerlichen Verfassung gebührt, und welche auch die sich gleich achtenden Bürger einander zu erweisen haben, wohl zu unterscheiden. Wer seinen Werth in den Augen Anderer nicht verläugnet, darf deswegen nicht ungesittet und ungeschliffen seyn. (Sansculottismus.)

Alle vom Eigendünkel ersonnene Gebräuche, Titulaturen und Reverenzen, welche der Kriecherei Vorschub thun, sollten daher abgeschafft werden; denn wenn sie auch unbedeutend scheinen, so sind sie es doch nicht, weil nichts, was den Menschen herabwürdigt und die Moralität gefährdet, für unbedeutend gehalten werden soll. (hae nugae in seria ducunt mala.) Niemand aber soll sich den Ansinnungen, die auf seine Herabwürdigung zielen, hingeben; wer dies aber thut und sich zum Wurm macht, kann nachher nicht klagen, wenn er mit Füßen getreten wird.

Uebrigens ist die ursprüngliche und formale Gleichheit an moralischer Würde nicht mit der abgeleiteten und materiellen zu verwechseln; vielmehr besteht jene sehr wohl mit der größten Ungleichheit der Menschen an Talenten, Glücksgütern und Würden im bürgerlichen Zustande. Hierin eine Gleichheit erzwingen zu wollen (wie die Jacobiner in Frankreich) würde grade wider das Princip der ursprünglichen Gleichheit an sittlicher Würde seyn.

Zweiter Abschnitt.

Von den unvollkommnen Pflichten gegen sich selbst.

Die unvollkommnen Pflichten gehen nicht auf die Erhaltung desjenigen, was der Mensch schon von Natur ist, sondern auf die Erhöhung und Vermehrung seiner Vollkommenheit. Sie sind daher nicht bloß negative Pflichten, die aus Verboten, sondern positive Pflichten, welche aus Geboten ergehen, und einen Zweck, d. h. die Bewirkung eines Gegenstandes durch Freiheit als sittlich nothwendig vorstellen.

Dieser Zweck bezieht sich nun entweder auf die mechanische oder sittliche Natur des Menschen und so ist die Vollkommenheit, welche zum Zweck gemacht wird, entweder eine pragmatische, durch Cultur der mechanischen Kräfte, d. h. Geschicklichkeit, Tauglichkeit zu allerlei Zwecken, oder moralische, durch Cultur des Freiheitsvermögens, d. h. Sittlichkeit.

Erster Artikel.

Von der Tugendpflicht gegen sich selbst in Ansehung der pragmatischen Vollkommenheit.

§. 45.

Zum Mechanismus des Menschen in weitester Bedeutung gehört alles, was an ihm unter dem Gesetze der bedingten Ursachen steht; mithin unvermögend ist, sich durch die bloße Idee eines Gesetzes zu Acten zu bestimmen. Da nun in dem Vermögen der absoluten Selbstbestimmung die Freiheit besteht, der Grund dieser Freiheit aber die

Persönlichkeit ist; so gehört alles, was nicht die moralische Person und ihre Causalität durch Gesetzesideen ausmacht, zum Mechanismus des Menschen. Die mechanischen Kräfte aber stehen der freien Person zu Gebote, nicht um ihren Mechanismus aufzuheben, denn das ist unmöglich, sondern um sie gemäß den Gesetzen des Mechanismus zu gebrauchen.

Da nun die freie Person ein Wesen ist, welches nach Zwecken handelt; so geht aus dem Begriffe derselben hervor: sich in den Besitz der Mittel zu allerlei möglichen Zwecken zu setzen; die Tauglichkeit seiner Kräfte hierzu aber nicht dem Instincte (der bloß mechanischen Entwickelung) der Natur zu überlassen, sondern den Grad derselben durch Freiheit, so viel möglich, zu erhöhen.

Es ist also Pflicht des Menschen, alle seine mechanischen Kräfte zu veredeln und zu vervollkommnen. Es ist Pflicht, heißt aber: die Gesetzgebung der Vernunft gebietet diese Cultur, bloß weil die Maxime des Gegentheils nicht als allgemeines Gesetz, mithin als Handlungsart einer moralischen Person, gedacht werden kann. Denn aus dem Willen eines Wesens, dessen gesetzliche Wirkungsart in der Ausführung der Zwecke besteht, kann kein Wille hervorgehen, das Vermögen zu Zwecken in einem geringern Maße zu besitzen, als es ihm selbst zu erwerben möglich ist; es geht folglich aus ihm der Wille hervor, das größtmögliche Maß eines Vermögens zu Zwecken zu erwerben.

Es ist folglich nicht erst die Rücksicht auf den Vortheil, welchen die Cultur der Kräfte verschaffen kann, denn Mancher möchte auf diesen Vortheil Verzicht thun, und mit dem angebohrnen Maß seines Vermögens für die natürlichen Bedürfnisse zufrieden seyn; vielmehr ist es schon die Rücksicht auf

das Gesetz unsrer moralischen Natur, wodurch wir uns verpflichtet sehen, alle unsere Vermögen anzubauen, und in pragmatischer Hinsicht dem Zwecke unsers Daseyns angemessene Menschen zu seyn.

Das Gesetz aber, alle seine mechanischen Kräfte zu cultiviren, und sich pragmatisch zu veredeln, ist nur ein Gesetz für die Maximen, verstattet daher in Ansehung der Befolgung derselben, der Art und dem Grade nach, einen Spielraum für die Willkühr. Es bleibt daher der eignen Ueberlegung eines Jeden überlassen, auf welche von den möglichen mechanischen Vollkommenheiten er sich vorzüglich legen, in welcher Proportion in Vergleichung mit einander er sie erwerben, zu welcher Lebensart, nach der Schätzung seiner Kräfte und Geneigtheit, ob zum Handwerk, Ackerbau, Kaufhandel, zur schönen Kunst, oder Gelehrsamkeit er sich begeben wolle; wenn Jeder nur sein Möglichstes thut, um ein brauchbares Glied in der Weltordnung zu werden.

Anmerk. Alle mechanischen, einer Cultur empfänglichen Kräfte der Menschen sind entweder Seelen- oder Leibeskräfte. Die Seelenkräfte sind entweder höhere (geistige), welche nur durch Spontaneität des Vorstellens gebraucht und ausgeübt werden können, oder niedere, welche auch ohne Verstand durch den bloßen Instinct der Natur wirksam seyn können, und dem Menschen mit dem Thiere gemeinsam sind (z. B. Einbildungskraft, Beigesellungsvermögen der Vorstellungen; Sehen, Hören, Schmecken, Riechen, Betasten, Gefühl der Freude und des Schmerzes; Sinnentriebe, Neigungen, Furcht, Schreck u. s. w.)

Die höhern Seelenkräfte unterscheiden sich der Wirkung nach, in Erkenntnißkraft, Geschmack und Kunstvermögen. Die Erkenntnißkraft geht entweder auf Vernunfterkenntniß (Wissenschaft in

enger Bedeutung, Mathematik, Logik, Metaphysik der körperlichen oder sittlichen Wesen ꝛc.), oder auf Erfahrungskenntnisse. Der Geschmack, als Beurtheilungskraft durch das Gefühl, ist entweder der des Schönen, oder der des Erhabenen. Das Kunstvermögen ist entweder das bloß mechanische, wenn der Künstler bloß die dem Begriffe des Gegenstandes angemessene Handlung, um ihn wirklich zu machen, verrichtet; oder ästhetische, wenn das Gefühl der Lust die unmittelbare Absicht desselben ist. Die ästhetische ist entweder eine bloß angenehme, oder schöne Kunst. Geht die Absicht auf bloße Sinnenlust, (durch Unterhaltung, Belustigung, Spiel zum Zeitvertreib ꝛc.) so ist die dies bewirkende Kunst eine bloß angenehme; geht aber die Absicht auf Belebung der Erkenntnißkräfte durch Beschauung, so ist sie schöne Kunst. Diese besteht also in dem Vermögen der schönen Darstellung der Gegenstände, und erfordert Einbildungskraft, Verstand, Geist und Geschmack. Die schönen Künste sind entweder redende (Beredtsamkeit, Dichtkunst) oder bildende (Plastik, entweder Bildhauer- und Baukunst; oder Malerei, Schilderung der Natur oder Zusammenstellung ihrer Producte, z. B. Lustgärtnerei), oder des Empfindungsspiels durch äussere Eindrücke entweder für das Gehör (Musik) oder für das Gesicht (Farbenkunst).

Leibeskräfte sind das Zeug, durch welches der Mensch seine Zwecke ausführt. Sie nicht bloß zu Arbeiten, welche keine Kunst sind, zu gebrauchen, sondern auch auszubilden, sich Gewandtheit und Fertigkeit (durch körperliche Gymnastik) zu erwerben, Tanzen, Fechten, Reiten, Schwimmen ꝛc., alles, versteht sich, nach reifer Urtheilskraft (cum grano salis) zum wahren Nutzen für die Menschheit, sonder Mißbrauch und Gefährdung; überhaupt das Thierische am Menschen fortdauernd zu beleben, ist des Menschen Pflicht.

Zweiter Artikel.

Von der Tugendpflicht des Menschen gegen sich selbst in Ansehung der moralischen Vollkommenheit.

§. 46.

Moralische Vollkommenheit ist die des Freiheitsvermögens selbst, d. h. des Vermögens sich unbedingt durch die Idee des Gesetzes zu Acten zu bestimmen. Es ist also hier nicht auf Vervollkommnung eines Mechanismus, sondern des subjectiven Willens selbst, in sofern er frei und sich selbst Gesetz ist, angesehen.

Das Formale der sittlichen Cultur besteht nun darin, daß der Mensch sich aus allen Kräften bestrebe: Lauterkeit (puritas moralis) in seine Pflichtgesinnung zu bringen; d. h. das Gesetz zur obersten und hinreichenden Triebfeder aller pflichtmäßigen Handlungen zu machen; mithin ohne Beimischung der von der Sinnlichkeit (von Vortheil oder Nachtheil) hergenommenen Absichten die Pflicht um der Pflicht willen zu erfüllen; nach dem Gebote: „Seyd heilig."

Das Materiale dieser Cultur besteht darin, daß der Mensch sich bestrebe, den ganzen moralischen Zweck in Ansehung seiner Selbst zu erreichen, mithin sich alle mögliche Tugenden zu eigen zu machen, nach dem Gebote: Ist etwa eine Tugend, ist etwa ein Lob, dem trachtet nach."

Anmerk. Die Pflicht in Ansehung der Triebfeder und des Tugendideals, dessen Ausführung man sich zum Zwecke machen soll, ist objectiv, und der Qualität nach eine enge Pflicht; denn die Verbindlichkeit, jede Pflicht um des Gesetzes willen zu beobachten, und jede mögliche Tugend sich zu eigen zu machen, verstat-

tet der Willkühr keinen Spielraum, so daß es auch Fälle geben könnte, in welchen man sich von der Handlung, sich innerlich zu veredeln (der Reinheit im Bestimmungsgrunde und der Willensstärke zur Tugendübung nachzustreben) für entbunden achten dürfte.

Aber subjectiv, in Ansehung der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur, und dem Grade nach, was die Erreichung der Moralität in ihrer ganzen Vollkommenheit anbetrifft, ist diese Pflicht nur eine weite und unvollkommne. Denn erstens, reicht die Selbsterkenntniß des Menschen nie so weit, daß er wissen könnte, ob, wenn er seine Pflicht erfüllt, nicht auch außer der Triebfeder des Gesetzes noch andere sinnliche Antriebe (aus der Vorstellung des Vortheils oder Nachtheils), welche bei anderer Gelegenheit auch dem Laster zu Diensten stehen können, mitwirken. Es ist daher nur Pflicht, der Reinigkeit im Bestimmungsgrunde zur That, so viel möglich, nachzustreben, nicht aber sie zu erreichen; weil dies subjectiv unmöglich ist. Zweitens gibt es der Form nach zwar nur eine Tugend (als sittliche Stärke der Maximen), aber der Materie nach (in Ansehung der Zwecke, welche Pflichten sind) gibt es eine Menge derselben von heterogener Beschaffenheit; welche alle sich zu eigen zu machen, und so die Summe derselben in sich zu vereinigen, subjectiv unmöglich ist. Ein Inbegriff von Tugenden aber, deren Vollständigkeit wir weder zu übersehen noch zu erreichen vermögend sind, kann keine andere Pflicht begründen, als die, sich ihm, soviel möglich zu nähern, und so von einer Vollkommenheit zur andern fortzuschreiten. — Eine Pflicht nun, welche nicht die Erreichung (als That) sondern Bestreben zu derselben nach Möglichkeit gebietet, ist eben deswegen unvollkommne Pflicht, vollkommen zu seyn.

Zweites Hauptstück.

Von den Pflichten gegen andere Menschen.

§. 47.

Eintheilung und Principien derselben.

Die Pflichten gegen Andere zerfallen in vollkommne und unvollkommene; jene sind schuldige Pflichten, mithin solche, durch deren Beobachtung man sich Andere nicht verbindlich macht; diese sind verdienstliche Pflichten, mithin solche, deren Leistung die Verbindlichkeit Anderer zur Folge hat.

Der Grund der verdienstlichen Pflichten gegen Andere ist die Liebe, nicht die ästhetische, die Lust und das Wohlgefallen an der Vollkommenheit Anderer; denn Gefühle zu haben kann man nicht verpflichtet werden: sondern die practische, als Maxime des Wohlwollens, welche das Wohlthun zur Folge hat; denn nur zu Handlungen kann man verpflichtet seyn. Der Grund der schuldigen Pflicht ist die Achtung, nicht die ästhetische, als Gefühl aus der Vergleichung unsers eignen Werths mit dem der Andern, welches auch auf Gewohnheit beruhen kann, z. B. Gefühl der Achtung des Niedern gegen den Obern, des Kindes gegen die Eltern, des Schülers gegen den Lehrer; sondern

die practische als Maxime, unsere Selbstschätzung durch die Würde der Menschheit in der Person Anderer einzuschränken.

Liebe und Achtung sind in der moralischen Ordnung, was Anziehung und Abstoßung in der physischen Ordnung sind. Vermöge der Wechselliebe sind die Menschen verpflichtet, sich einander zu nähern; vermöge der Achtung aber, sich im gehörigen Abstande von einander zu halten. Sollte eine dieser großen sittlichen Kräfte sinken; so würde das Sittensystem gleichsam aus seinen Fugen treten. Durch bloße Liebe würden sie sich gegen einander zu gemein machen, durch bloße Achtung aber sich von einander immer mehr entfernen, und gegen einander kalt und gleichgültig bleiben.

Liebe und Achtung können, jede für sich und abgesondert, erwogen werden und bestehen; Liebe zu einem Menschen, der wenig Achtung verdient, Achtung gegen einen Andern, der wenig liebenswürdig erfunden wird. Das Gesetz will aber, daß in der Pflicht beide stets zu einander verbunden werden sollen; wo dann im Subjecte bald die eine, bald die andere Pflicht das Princip ist, die andere zu ihr zu verbinden. Wer also durch Liebespflicht bewogen ist, gegen einen Andern wohlthätig zu seyn, soll seine Wohlthat so erweisen, daß er sie als Schuldigkeit oder geringen Liebesdienst vorstellt, um auf solche Art dem Empfänger, welcher sich hier in der Abhängigkeit seines Wohls von der Gunst und Großmuth seines Wohlthäters befindet, die Demüthigung zu ersparen, und ihm seine Achtung für sich selbst zu erhalten. Wer dem Andern die schuldige Achtung erweist, soll dies auf eine Art thun, welche auch Liebe durchblicken läßt. So soll der Liebesdienst durch Achtung, und die Achtungsbezeigung durch Liebe gewürzt und erhöht werden.

Die Pflicht aus Achtung ist negative und enge Pflicht, die aber aus Liebe ist eine positive und weite Pflicht. Die Unterlassung der Liebespflicht ist bloße Untugend (contradictorie oppositum virtutis), aber die Unterlassung der schuldigen Achtung ist Laster (contrarie oppositum virtutis); denn sie ist nicht allein keine moralische Zuthat, sondern Aufhebung des Werths, welcher jedem Subjecte rechtlich zukommt.

Das Princip der Pflicht aus Achtung ist: Schränke deine Selbstschätzung auf die Bedingung ein, daß die Würde der Menschheit in der Person Anderer dadurch nicht verletzt werde; mithin „würdige keinen Andern zum bloßen Mittel herab;" „verlange nicht, daß Andere sich, um deinem Zwecke zu fröhnen, wegwerfen sollen." Durch die Beobachtung dieser Pflicht verpflichten wir nicht Andere, sondern bloß uns selbst, indem wir uns nur in den gesetzlichen Schranken halten, und Andern an dem Werthe, den sie als Menschen in sich selbst zu setzen befugt sind, nur nichts entziehen.

Das Princip der Pflicht aus Liebe ist: „Mache die nicht unsittlichen Zwecke Anderer, so viel möglich, zu den Deinigen." Durch Beobachtung dieser Pflicht macht man sich um Andere verdient, und verpflichtet sie zugleich.

Die Pflichten gegen Andere sind dem Verpflichtungsgrunde nach, entweder allgemeine oder besondere. Jene sind diejenigen, welche der Mensch gegen Andere, bloß in sofern sie Menschen sind, zu leisten hat; diese solche, zu welchen die Verpflichtungsgründe aus den besondern Verhältnissen des Menschen zu einander gegeben werden; z. B. die Pflichten der Ehegatten, der Eltern gegen die Kinder, der Herrschaft gegen das Gesinde; Pflichten der guten Nachbarschaft und der Vaterlandsliebe.

Erster Abschnitt.

Von den Pflichten gegen Andere, bloß als Menschen überhaupt.

Erster Artikel.

Von der vollkommnen Pflicht gegen Andere als Menschen überhaupt.

§. 48.

Sie besteht überhaupt in der Leistung der schuldigen Achtung gegen Andere.

Ein jeder Mensch hat rechtmäßigen Anspruch auf die Achtung seines Nebenmenschen, und ist auch wechselseitig dazu gegen jeden Andern verbunden. Denn die Menschheit selbst ist eine Würde, und vermöge derselben kann kein Mensch, weder von sich selbst, noch von Andern bloß als Mittel, sondern muß jederzeit zugleich als Zweck gebraucht werden. Wie nun Niemand sich selbst für einen Preis weggeben kann (S. §. 44.) so kann er auch nicht der eben so nothwendigen Selbstschätzung Anderer, als Menschen entgegen handeln, d. h. er ist verbunden, die Würde der Menschheit in jedem Andern practisch anzuerkennen (justum aestimium aliorum; observantia aliis praestanda).

Das Widerspiel der Achtung ist Verachtung (contemtus), d. h. die Beurtheilung eines Andern, als eines solchen, der keinen Werth hat. Diese Verachtung Anderer, als Verweigerung der ihnen wegen der unverliehrbaren Würde der Menschheit schuldigen Achtung, ist schlechthin pflichtwidrig.

Anmerk. Mäßigung in Ansprüchen überhaupt, d. i. freiwillige Einschränkung der Selbstliebe durch die Selbstliebe Anderer ist Bescheidenheit (modestia). Der Mangel dieser Bescheidenheit in Ansehung der Würdigkeit von Andern geliebt zu werden, ist Eigenliebe (philautia). Die Unbescheidenheit der Forderung aber, von Andern geachtet zu werden, ist Eigendünkel (arrogantia). Der Anspruch auf die schuldige Achtung, und die Sorgfalt, seiner Menschenwürde in Vergleichung mit Andern nichts zu vergeben, ist der edle Stolz (animus elatus) oder die Ehrliebe (honestas interna); die Erscheinung derselben im äußern Betragen heißt Ehrbarkeit (honestas externa). Der Verstoß wider die Ehrbarkeit heißt Aergerniß (scandalon), als Beispiel der Selbstwegwerfung, welches Nachfolge bewirken dürfte. Ein solches Beispiel zu geben, ist höchst pflichtwidrig; aber selbst am bloß Ungebräuchlichen (paradoxon), an sich nicht Bösen, ein Aergerniß zu nehmen, ist ein Wahn, der das Nichtgebräuchliche auch für unerlaubt hält, und dadurch selbst der Tugend gefährlich und verderblich werden kann.

Einen Menschen in Vergleichung mit Andern innerlich geringe schätzen (despicatui habere) ist zuweilen unvermeidlich, aber die äussere Bezeigung dieser Geringschätzung ist doch Beleidigung.

Ueberhaupt ist der Mensch, als solcher, kein Gegenstand der Verachtung, wenn gleich das Laster, dessen er sich schuldig macht, verachtungswerth ist. Selbst dem Lasterhaften kann man nicht alle Achtung versagen; denn diejenige, welche ihm in der Qualität eines Menschen zukommt, muß immer respectirt werden, wenn er sich derselben durch seine That unwürdig macht. Es soll daher keine die Menschheit selbst beschimpfende und entehrende Strafen geben, wie das Viertheilen, die Zerreissung durch Hunde, die

Abschnei-

Abschneidung der Nasen und Ohren u. s. w., denn dem Ehrliebenden ist dies noch schmerzhafter als der Verlust der Güter und des Lebens, und den Zuschauer versetzt es in einen Zustand der Scham über eine Mißhandlung seines Geschlechts. Wenn man auch urtheilt, daß dem ehrlosen Verbrecher hierin kein Unrecht geschehe, so geschieht es doch der Menschheit in seiner Person, und diejenigen, welche den Menschen einer so schimpflichen Mißhandlung unterwerfen, entehren sich selbst dadurch.

Noch mehr muß man dem Irrenden die Achtung für sich selbst erhalten, mithin die Fehler und Fehltritte seiner Urtheilskraft nicht unter dem Namen von Ungereimtheit, Abgeschmacktheit ꝛc. rügen. Denn wenn man seinem Gegner allen Verstand abspricht, so kann man ihn auch nicht über seine Irrthümer verständigen; gleichwie ein Lasterhafter, welchem man allen moralischen Werth abspricht, und für einen Gegenstand ohne alle Achtung erklärt, nach dieser Hypothese auch gar nicht gebessert, ja nicht einmal für lasterhaft gehalten werden könnte; denn um für lasterhaft beurtheilt werden zu können, muß man sich der gesetzgebenden Menschheit und ihrer Würde bewußt seyn.

§. 49.

Von den der Achtung gegen Andere widerstreitenden Lastern.

Die Verachtung gegen Andere, als Ehrenverletzung, beweist sich entweder durch Hochmuth (superbia), oder durch Verhöhnung (illusoria vituperatio), oder durch Afterrede (obtrectatio).

I. Hochmuth ist die Selbsterhebung eines Menschen über Andere mit der Ansinnung an sie, sich selbst in Vergleichung mit ihm geringe zu schätzen. Er ist nicht Ehrliebe (edler Stolz)

sondern Ehrbegierde (ambitio) und verlangt von Andern eine Achtung, die er ihnen doch selbst verweigert. Selbst die Zumuthung an Andere, sich mit seiner Nichtigkeit zu beschäftigen, und das Bestreben, sein eignes Ich immer hervorstechend zu machen, ist Beleidigung für Andere.

Anmerk. Daß der Hochmuth, indem er sich berechtigt wähnt, Andern verächtlich zu begegnen, ungerecht sey, daß er, als Eitelkeit im Gebrauche der Mittel zu etwas, was gar nicht den Werth hat, um Zweck zu seyn, thöricht, ja daß er, als beleidigender Unverstand, sich solcher Mittel zu bedienen, die bei Andern gerade das Widerspiel ihres Zwecks hervorbringen müssen, närrisch sey; denn dem Hochmüthigen weigert ein jeder gerade um destomehr seine Achtung, je gieriger er sich nach derselben bezeigt, ist klar; aber er ist auch noch niederträchtig; denn er würde Andern nicht zumuthen, sich in Vergleichung mit ihm gering zu schätzen, wenn er sich nicht bewußt wäre, daß er, falls ihm das Glück umschlüge, es nicht zu hart finden würde, nun auch selbst zu kriechen, und auf alle Achtung von Andern Verzicht zu thun. Daher findet man auch, daß hochmüthige und ehrsüchtige Menschen, die von Andern, welche sie unter sich halten, nicht genug geehrt werden können, zugleich, wenn sie sich vor Größern und Glücklichern als sie sind, befinden, kriechen und wie sclavische Bildsäulen vor und hinter ihrem Herrn paradiren.

II. Verhöhnung ist das Bestreben, Andere zum Gelächter bloß zu stellen, und die wahren oder angedichteten Fehler derselben zum unmittelbaren Gegenstande seiner Belustigung zu machen. Diese Tadel- und Spottsucht ist entweder leichtfertiger Art (petulantia)

oder bitterer Art (spiritus caustícus); beide aber sind Bosheit, und die letztere hat etwas von teuflischer Freude an sich, ist daher noch in einem größern Grade, wie die Erstere, der Achtung gegen Andere zuwider.

Anmerk. Von dem Hohnlachen, als Bosheit, ist der Scherz der Vertraulichkeit unter Freunden, gewisse Anstöße, zum Schein als Fehler, in der That aber als Vorzüge des Muths, bisweilen auch außer der Mode zu seyn, zu belächeln; desgleichen von der Spottsucht die scherzhafte, wenn gleich spöttelnde Abweisung der beleidigenden Angriffe eines Gegners (retorsio jocosa), zu unterscheiden. Denn dadurch wird der Spötter, als schadenfroher und kraftloser Gegner, vermöge des Rechts der Vertheidigung, nur nach seiner eignen Manier, aber nicht nach seiner bösen Maxime, zurückgewiesen. — Ist aber der Gegenstand eigentlich kein Gegenstand für den Witz, sondern ein solcher, an welchem die Vernunft ein moralisches Interesse nimmt, so ist es, der Gegner mag noch so viel Spöttrerei ausgestoßen und dabei noch so viel Blößen zum Belachen gegeben haben, der Würde des Gegenstandes und der Achtung für die Menschheit angemessener, dem Angriffe entweder gar keine, oder eine mit Würde und Ernst geführte, Vertheidigung entgegen zu setzen.

III. Die Afterrede (üble Nachrede) ist die Geflissentliche Verbreitung (propalatio) desjenigen, was die Ehre eines Andern schmälert. Etwas aber der Achtung für Andere Nachtheiliches ins Gerücht zu bringen, wenn gleich die Nachrede nicht falsch ist und nicht vor das Recht gezogen werden kann, sondern auf einer unmittelbaren, auf keine besondere Absicht angelegten, Neigung zur Klätscherei beruht, ist der schuldigen Achtung gegen die Menschheit zuwider.

Anmerk. 1. Wenn auch das Ueble, was einem Andern nachgesagt wird, wahr ist, so verräth doch der Afterredner eine hämische Lust an der Bloßstellung der Fehler und Gebrechen Anderer und einen Wahn, durch Hervorhebung derselben für sich selbst die Meinung bei Andern, als sey er selbst gut, wenigstens nicht schlechter, als alle andere Menschen, zu sichern; überdies hat die geschäftige Bloßstellung gegebener Scandale eine nachtheilige Wirkung auf die Sittlichkeit selbst, denn sie schwächt die Achtung gegen die Menschheit überhaupt, auf welcher doch aller Antrieb zum Sittlichguten beruht, wirft einen Schatten der Nichtswürdigkeit auf die ganze Menschengattung und macht dadurch bei dem Einen Unglauben an die Menschheit, Menschenscheu oder Menschenverachtung zur herrschenden Denkungsart, bei dem Andern stumpft es das sittliche Gefühl ab, und macht es gewohnt und kalt gegen Scandale.

Schon die Ausspähungssucht der Sitten Anderer (allotrioepiscopia) und Horcherei ist ein beleidigender Vorwitz der Menschenkunde, dem sich Jedermann mit Recht als einer Verletzung der ihm schuldigen Achtung widersetzen kann.

Es ist vielmehr Tugendpflicht, den Schleier der Menschenliebe über die Fehler Anderer zu werfen, nicht allein dadurch, daß man seine Urtheile darüber mildert, sondern auch dadurch, daß man sie verschweigt, und dadurch, daß man dem Gefallenen nicht alle Achtung entzieht, ihn veranlaßt, sich derselben in einem noch höhern Grade würdig zu machen.

Anmerk. 2. Verhöhnung und Afterrede (als falsche Nachrede, Verläumdung, contumelia) sind auch Verletzungen der Ehre, welche vor die äußere Gerichtsbarkeit gezogen werden können, und den Ehrenschänder

bürgerlich strafwürdig machen; allein in diesem Sinne werden sie hier nicht genommen. Denn hier ist nur von derjenigen Verachtung und Ehrenkränkung die Rede, bis zu welcher sich der Arm der öffentlichen Gerechtigkeit nicht erstreckt; also Tadel und Spottsucht der Fehler, deren der Verhöhnte nicht Hehl haben kann; Nachrede und Verbreitung des Wahren aber Unsittlichen in der Lebensgeschichte eines Andern.

Anmerk. 3. Uebrigens ist alle Achtung gegen Andere nur negative Pflicht, ihnen ihre Ehre nur nicht zu schmälern. Zur positiven Hochachtung und Verehrung Anderer, bloß als Menschen betrachtet, ist Niemand verbunden. Alle positive Achtung, zu der man von Natur verbunden ist, ist die gegen das Gesetz (reverere legem!) nicht aber gegen andere Menschen überhaupt.

Wenn daher von Achtung gegen Andere Menschen die Rede ist, so ist dies nicht Verehrung derselben (reverentia adversus hominem); denn auf diese kann kein Mensch Anspruch machen, sondern nur schuldige Anerkennung ihres Werths (observantia debita). Diese Achtung modificirt sich nun von der allgemeinen, die dem Menschen überhaupt gebührt, zu der besondern, nach der Verschiedenheit der Beschaffenheiten der Menschen und ihrer zufälligen Verhältnisse, z. B. des Alters, des Geschlechts, der Abstammung (Kinder gegen die Eltern) der Stärke oder Schwäche (an Talenten, Verdiensten ꝛc.); der bürgerlichen Aemter, auch wohl der beliebigen Anordnungen. Wer alle diese Verhältnisse in einer Tugendlehre durchgehen wollte, würde sich ins Unendliche verliehren. Es ist genug, die Vernunftprincipien zu allen Fällen aufzustellen.

Zweiter Artikel.

Von der unvollkommnen Pflicht gegen Andere als Menschen überhaupt.

§. 50.

Sie besteht überhaupt in der Liebeserweisung (im thätigen Wohlwollen) gegen Andere; und gehört zur moralischen Vollkommenheit des Subjects.

Die allgemeine Dignität, welche die Vernunft den Maximen vorschreibt, ist diese, daß sie sich zur allgemeinen Gesetzgebung qualificiren; mithin nicht selbstsüchtig (ex soliplismo prodeuntes) seyn sollen. Nun will Jederman vermöge seiner Selbstliebe, daß Andere wohlwollend gegen ihn seyn mögen. Dieser subjective Wille erhält aber dadurch die Dignität, allgemeines Gesetz seyn zu können, daß er sich gleichmäßig auch zum Wohlwollen gegen jeden Andern erweitert, mithin in der Maxime des thätigen Wohlwollens den Menschen überhaupt, Andere wie sich selbst, begreift. Da nun dies der Vernunftwille ist, so ist es Pflicht: seinen Nächsten practisch zu lieben wie sich selbst.

Das Princip des vernünftigen Wohlwollens ist: „mache die Zwecke Anderer, so viel möglich, zu den Deinigen."

Dies Gesetz gilt für die Maxime, und verstattet der Willkühr einen Spielraum, begründet folglich nur eine weite Pflicht.

Anmerk. Es ist die gesetzgebende Vernunft, welche in ihrer Idee der Menschheit überhaupt die ganze Gattung einschließt, und dadurch dem Menschen alles zur Pflicht macht, was als allgemeingesetzlicher Zweck gedacht werden kann. Hiermit schränkt sie die Maxime

der Selbstliebe, welche von Natur die Beihülfe Anderer will, auf die Bedingung ein, daß das Wohlthun gegen Andere auch ihr Wille und Zweck sey. Dieses, daß die Nothwendigkeit in seiner Maxime alle Menschen zu umfassen, aus der Vernunft hervorgeht, macht eben das aus, was hier Pflicht genannt wird.

Wenn nun die Maxime des Wohlwollens Alle umfassen soll, so ist klar, daß, da alle Andere ausser mir selbst nicht Alle seyn würden, auch ich selbst in derselben begriffen bin, nach dem Princip der Gleichheit mit allen Andern; zwar nicht, daß ich mich selbst lieben solle, denn jeder liebt sich schon von Natur und nothwendiger Weise, aber doch, daß es erlaubt sey, mir unter der Bedingung, daß ich Andern wohlthue, selbst wohlzuthun.

Das Wohlthun gegen Andere ist Pflicht, man mag sie liebenswürdig finden oder nicht. Denn die Liebe, als Gefühl für Andere, kann nicht geboten werden, wohl aber die Maxime des thätigen Wohlwollens.

Das Wohlwollen in der allgemeinen Menschenliebe ist zwar dem Umfange nach das größte, aber dem Grade nach das kleinste; eine bloße Nichtgleichgültigkeit in Ansehung der Zwecke aller Andern.

Im bloßen Wohlwollen ohne That (im Wunsch), welches eigentlich nur ein bloßes Wohlgefallen an dem Wohl jedes Andern ist, findet ein gleicher, aber im Wohlthun findet ein ungleicher Grad nach der Verschiedenheit der Geliebten Statt. Aber diese Ungleichheit in dem Grade der Ausübung besteht sehr wohl mit der Allgemeinheit der Maxime.

Das Gesetz der Maxime ist: „liebe deinen Nächsten als dich selbst.“ Da uns nun Einer näher als der Andere ist, und wir uns selbst die nächsten sind; so macht dies zwar keinen Unterschied in der Maxime

als Regel, aber doch in der Ausübung und Befolgung derselben; für diese und die Beurtheilung heißt es daher: „Erweise jedem deine Liebe in dem Grade, als dazu besondere Verpflichtungsgründe vorhanden sind." Wollte man die allgemeine Regel der Menschenliebe „liebe deinen Nächsten als dich selbst" von dem Grade in der Ausübung verstehen, so würde sie, da die Selbstliebe, zum Maßstabe genommen, keinen Unterschied im Grade, sondern nur völlige Gleichheit desselben zuließe, etwas Unthunliches gebieten.

Derjenige, welcher an dem Wohl der Menschen, als solcher, ein Vergnügen findet, heißt Menschenfreund (philanthropos). Derjenige, dem nur wohl ist, wenn es Andern übel geht, heißt Menschenfeind (misanthropos) derjenige, welchem es gleichgültig ist, wie es Andern geht, wenn es ihm nur selbst wohl geht, ist ein Selbstsüchtiger (solipsista). Derjenige, welcher Menschen flieht, weil er keinen Wohlgefallen an ihnen finden kann, ob er gleich allen wohl will, heißt menschenscheu (anthropophobos).

§. 51.

Von den verschiedenen Arten der Liebespflicht.

Sie sind Theilnehmung, Wohlthätigkeit und Dankbarkeit.

I. Das Vermögen der Theilnehmung an dem Schicksal Anderer, und der Wille, sich einander in Ansehung seiner Gefühle mitzutheilen, heißt Menschlichkeit im besondern Sinne (humanitas) für welche, als zum Gebiete der Freiheit gehörig, die Vernunft das Gesetz gibt: „Siehe die Freuden und Leiden Anderer Menschen so an, wie wenn sie die deinigen wären." (communio sentiendi liberalis, hu-

manitas practica). „Ich bin ein Mensch, alles was Menschen widerfährt, ist mir nicht fremd" (homo sum, nihil humani a me alienum esse puto. Ter.).

Anmerk. Mitfreude und Mitleid (sympathia) sind Gefühle, wozu schon die Natur den Menschen, als ein mit Vernunft begabtes Thier, einladet; sie zu haben ist nicht Pflicht, denn sie theilen sich von selbst mit, wie Wärme und Kälte, ansteckende Krankheiten u. s. w. aber sie zu cultiviren, und als so viele Mittel zur thätigen Theilnehmung an dem Zustande Anderer aus sittlichen Grundsätzen zu benutzen, ist besondere, ob zwar nur bedingte Pflicht gegen Andere.

Es ist also der Pflicht der Humanität zuwider, die Wohnung der Armen, Kranken, der Schuldner ꝛc. zu umgehen, um sich den Schmerz des Mitgefühls zu ersparen, vielmehr soll man sie aufsuchen, und die Gefühle, welche bei dem lebhaften Anblick der Noth Anderer erweckt werden, als Antriebe zu dem, was die Pflichtvorstellung für sich allein nicht ausrichten möchte, benutzen.

Die freie Theilnehmung als Pflicht, will also nicht unmittelbar Mitleidenschaft (communio sentiendi illiberalis, servilis; humanitas aesthetica); sondern Benutzung des Mitgefühls zur That nach Grundsätzen der Vernunft.

Das Mitleiden unmittelbar kann nicht Pflicht seyn, weil es nicht Pflicht seyn kann, die Uebel in der Welt zu vermehren. Das Gesetz gebietet vielmehr, all seiner Gefühle Meister zu seyn, damit man zu jeder That nach klar verstandenen Grundsätzen schreiten könne. Es ist daher Tugend und Pflicht, über die Schmerzen Anderer, denen man nicht abhelfen kann, nicht vermittelst der Einbildungskraft mitleidenschaftlich zu brüten. Der Vernunftaus-

spruch ist: „suche Menschen, denen du Beistand und Rettung leisten könnest, und wenn du sie nicht retten kannst, so vermehre die Uebel der Welt nicht durch passive Untröstlichkeit und brütende Selbstqual.

Alle Theilnehmung an dem Schicksal Anderer muß aber als Pflicht vorgestellt werden, mithin als Nöthigung durch Vernunft, folglich die Hülfe aus Theilnehmung nicht als eine aus bloßem Mitleid geleistete That; denn diese Art der Theilnehmung ist beleidigend; weil sie ein Wohlwollen gegen den Unwürdigen ausdrückt, Barmherzigkeit genannt. Kein Mensch aber ist seines Glücks so würdig, daß er damit prahlen und irgend eine Wohlthat gegen den Andern für eine solche ausgeben dürfte, deren dieser respectiv auf ihn (den Wohlthäter) nicht würdig wäre. Wohlthun aus Barmherzigkeit ist also der schuldigen Achtung gegen die Menschheit zuwider.

II. Wohlthätigkeit ist die Maxime, sich das Wohlseyn Anderer zum Zweck zu machen, und die Vernunft nöthigt Jedermann, diese Maxime als allgemeines Gesetz anzunehmen, d. h. sie macht sie zur Pflicht. Es ist daher Pflicht, andern Menschen zu ihrer Glückseligkeit, soviel möglich, beförderlich zu seyn, ohne dafür etwas zu hoffen.

Alle Menschen sind bedürftig, und als solche von der Natur auf einem Wohnplatz zur möglichen wechselseitigen Beihülfe vereinigt. Jeder Mensch, welcher sich in Noth befindet, wünscht, daß ihm von Andern geholfen werde; wollte er nun die Maxime, Andern in ihrer Noth nicht beizustehen, annehmen, und sie als Gesetz denken, so würde vermöge derselben Jedermann befugt, ja genöthigt seyn, ihm gleichfalls allen Beistand zu versagen; mithin wider-

streitet sich die eigennützige Maxime selbst, wenn sie zum Gesetz gemacht wird, d. h. sie ist pflichtwidrig, folglich ist die gemeinnützige Maxime des Wohlthuns Pflicht Aller gegen Alle.

Anmerk. Wer reich, d. h. wer mit Mitteln zur Glückseligkeit Anderer überflüssig (über sein eignes Bedürfniß) versehen ist, ist um so mehr zur Wohlthätigkeit verpflichtet, soll aber seine Hülfe, da sie ihm keine Aufopferung kostet, um so weniger für Verdienstlichkeit halten, ob er gleich Andere dadurch verbindet. Größer ist die Tugend, wenn das Vermögen des Wohlthäters beschränkt, er aber doch stark genug ist, die Uebel, welche er Andern erspart, stillschweigend über sich zu nehmen, und sich so in einen sittlichen Reichthum zu setzen.

Alle Wohlthat muß aber den Schein, als wolle man Andere dadurch verbinden, sorgfältig vermeiden; weil sie sonst nicht wahre Wohlthat wäre; denn wer sich äussert, einem Andern eine Verbindlichkeit auflegen zu wollen, erniedrigt diesen zugleich in seinen eignen Augen. Vielmehr soll die Gelegenheit zum Wohlthun selbst als moralische Wohlthat und Veranlassung aufgenommen werden, die Tugend der Menschenliebe zu sich zu verbinden und zu cultiviren. Der sittlichen Denkungsart ist es daher angemessen, die Wohlthätigkeit, so viel möglich, im Verborgenen zu beweisen; wo aber dieses nicht angeht, sie so zu äussern, daß man diese Pflicht als Schuldigkeit ansieht, und sich durch die Annahme der Wohlthat selbst für verbindlich gemacht oder geehrt hält.

Ich kann (ausser Unmündigen, Kindern und Gestöhrten) keinem nach meinem Begriffe von Glückseligkeit, sondern nur nach seinem eignen Begriffe Wohlthat erweisen; denn Geschenke können nicht auf-

gedrungen werden (beneficia nemini obtenduntur), und müssen dem Rechte nicht widerstreiten. Wer also einem Andern erst seine Freiheit raubt, z. B. ihn zum Erbunterthan seines Guts macht, und sich dann damit brüstet, daß er für dessen Glückseligkeit väterlich besorgt sey, begeht eine so große Ungerechtigkeit, daß unter dieser Bedingung die größte Vorsorge doch keine Wohlthätigkeit seyn kann, gleichwie sich niemand einer Herrschaft in Aussicht auf die Wohlthätigkeit derselben, als Sclave hingeben kann, ohne sich der größten Wegwerfung der Menschheit schuldig zu machen. Kein Verdienst ist so groß, daß es die Verletzung des Menschenrechts aufwiegen könnte.

Die Wohlthaten, welche eine Regierung von erhobenen Auflagen der Unterthanen an den nothleidenden Theil derselben ausspendet, können nicht dem regierenden Personale für Huld und Verdienst angerechnet werden; eben so auch nicht diejenigen, welche aus einem Vermögen gereicht werden, welches gewisse Menschen zuvor durch ungerechte Begünstigung der Regierung an sich gebracht haben. Denn wenn erst der Wohlstand durch Ungerechtigkeit ungleich, und dadurch Wohlthätigkeit gegen die Beeinträchtigten nothwendig gemacht wird; so ist jede Gabe für nichts als für schuldige Wiedererstattung des Geraubten zu achten. Auch die Wohlthat, welche mit kalter Hand, im Abscheiden aus der Welt durch ein Testament erwiesen wird, hat nur geringen Werth, ist aber doch nicht ohne alles Verdienst.

Uebrigens ist Wohlthätigkeit nur eine weite Pflicht, und darf nicht so weit getrieben werden, daß man sich selbst arm und der Wohlthätigkeit Anderer bedürftig macht.

III. Dankbarkeit ist Bezeugung der Verbindlichkeit wegen erwiesener Wohlthat. Das Ver-

hältniß der Personen durch dieselbe ist Liebe des Gebers gegen den Empfänger und Achtung des Empfängers gegen den Geber.

Dankbar zu seyn, ist unmittelbare Nöthigung durchs moralische Gesetz, d. h. Pflicht und zwar nicht bloß gemeine, sondern heilige Pflicht, d. h. eine solche durch deren Leistung die Verbindlichkeit nie völlig getilgt werden kann; denn der Empfänger bleibt immer noch verpflichtet.

Anmerk. Nicht bloß Wohlthätigkeit, sondern auch schon ein herzliches Wohlwollen verbindet zur Dankbarkeit. Die Dankbarkeit gegen Wohlthaten erfordert nicht bloß Erkenntlichkeit (affectionelle Dankbarkeit) sondern auch, wo möglich, Vergeltung (thätige Dankbarkeit).

Dankbarkeit ist aber nicht bloße Klugheitsmaxime, um durch Bezeugung seiner Verbindlichkeit den Andern zu mehrern Wohlthaten zu bewegen (gratiarum actio est ad plus dandum invitatio); denn dabei bedient man sich derselben bloß als Mittel zu seinen anderweitigen Zwecken, sondern sie ist unmittelbar Pflicht. Gemeine Pflicht ist diejenige, in Ansehung deren die Verbindlichkeit durch den Act der Erfüllung getilgt wird; heilige Pflicht ist diejenige, von welcher man durch keinen ihr gemäßen Act völlig entbunden werden kann. Dankbarkeit ist heilige Pflicht, denn der Empfänger kann durch keine Vergeltung über die ihm erwiesene Wohlthat quittiren; weil er dem Geber den Vorzug des Verdienstes, der Erste im Wohlwollen oder Wohlthun gewesen zu seyn, nie abgewinnen kann.

Die Dankbarkeit erstreckt sich der Extension der Verbindlichkeit nach, nicht allein auf die Zeitgenossen, sondern auch auf die Verfahren, selbst, wenn man sie nicht mit Gewißheit nahmhaft machen kann; z. B. gegen die längst verstorbenen Lehrer der Menschheit.

Nur muß diese Verehrung nicht in den Wahn ausarten, den Vorfahren, um des Alterthums willen, einen Vorzug an Talenten und gutem Willen vor den Neuern, gleich als ob das Menschengeschlecht in continuirlicher Abnahme seiner ursprünglichen Vollkommenheit nach Naturgesetzen begriffen wäre, anzudichten, und alles Neue in Vergleichung mit denselben zu verachten (wie z. B., wenn man alle Weisheit aus den alten heiligen Büchern oder den sogenannten classischen Schriften der Griechen und Römer herausklauben zu können vermeint, da sie doch an Kunst und Wissenschaft gegen ihre Nachkommen weit zurückstehen, ohne ihnen daraus einen Vorwurf machen zu wollen). Die Intension (der Grad) der Verbindlichkeit zur Dankbarkeit muß nach dem Nutzen, welchen der Verpflichtete aus der Wohlthat gezogen hat, und nach der Uneigennützigkeit, Innigkeit und Zärtlichkeit des Wohlwollens geschätzt werden. Der mindeste Grad der Verbindlichkeit ist, entweder dem Wohlthäter selbst, wenn er noch lebt, oder, wenn er nicht mehr ist, Andern gleiche Dienstleistungen zu erweisen; eine empfangene Wohlthat aber, nicht wie eine Last anzusehen, der man gern überhoben seyn möchte; weil sie den Begünstigten gegen seinen Gönner eine Stufe niedriger stellt, und dies den Stolz kränkt.

§. 52.

Von dem der Liebespflicht widerstreitenden Laster.

Es besteht überhaupt in dem Menschenhasse; nicht in sofern er offen und gewaltthätig ist, und der äussern Rechtspflicht widerstreitet, sondern in sofern er geheim und verschleiert, mithin zugleich mit innerer Niederträchtigkeit verknüpft ist. Die Maxime desselben ist: „sich das Uebelseyn Anderer zum Zweck zu machen", welche sich durch Schadenfreude, Neid und Undankbarkeit hervorthut.

I. Das Widerspiel der sittlichen Theilnehmung ist die Schadenfreude, als practische Maxime, das Uebel oder Böse in der Welt bewirken zu helfen, und an der Existenz desselben sein Wohlseyn zu finden.

Anmerk. Sein Wohlseyn und selbst sein Wohlverhalten stärker zu fühlen, wenn ihm das Unglück oder der Verfall Anderer, gleichsam als die Folie untergelegt, und es dadurch in helleres Licht gestellt wird, ist nach den Gesetzen der Einbildungskraft (des Contrasts) natürlich; allein solche natürliche Erscheinungen im Innern nicht zu bezähmen, sie vielmehr in practische Maximen ausschlagen zu lassen, ist pflichtwidrig.

Die süßeste mit einem Schein des Rechts, ja wohl der Verbindlichkeit verbundene Schadenfreude ist die Rachbegierde; als Hang, sich den Schaden Anderer, auch ohne eignen Vortheil, zum Zweck zu machen. Alle Rachbegierde und Rache ist pflichtwidrig. Dem äussern Gerichtshofe steht es zu, die das Recht der Menschen kränkende That zu bestrafen, und das Verbrechen an dem Thäter zu rächen (ihn nicht bloß zum Ersatz des zugefügten Schadens anzuhalten); allein auffer dem bürgerlichen Gerichtshofe in einem zwar rechtlichen, aber nach bloßen innern Vernunftgesetzen betrachteten Zustande hat kein Mensch die Befugniß, Strafen zu verhängen, und von Menschen erlittene Beleidigungen zu rächen, weil Strafe kein Act der Privatauctorität des Beleidigten seyn kann; es ist daher Tugendpflicht, keine Feindseligkeit eines Andern mit Haß und aus Rache zu erwiedern; ja nicht einmal den Weltrichter zur Rache aufzufordern; weil jeder Mensch selbst schuldig genug ist, um Verzeihung zu bedürfen, und überhaupt keine Strafe, von wem es auch sey, aus Haß verhängt werden darf. Es ist daher Versöhnlichkeit (placabilitas) aller Menschen Pflicht. Hiermit ist jedoch nicht die sanfte Duldsamkeit der Beleidigungen (mitis injuriarum patientia); als Entsa-

gung auf harte Mittel, um der fortgesetzten Beleidigung Anderer vorzubeugen, zu verwechseln; denn dies wäre Wegwerfung seiner Rechte und Verletzung der Pflicht gegen sich selbst.

Die Veranlassung zur feindseligen Freude über das Unglück oder den sittlichen Verfall hat sehr oft ihren Grund in dem Uebermuth Anderer bei ununterbrochenem Wohlergehen und dem Eigendünkel derselben über ihr Wohlverhalten, welches aber gemeiniglich nur Glück war, der Verleitung zum öffentlichen Laster noch immer entgangen zu seyn; sie sich aber eigenliebig zum Verdienst anrechnen.

III. Das Widerspiel des sittlichen Wohlwollens ist der Neid, als Hang das Wohl Anderer, wenn es gleich dem Seinigen keinen Abbruch thut, mit Schmerz wahrzunehmen, und die Zerstöhrung desselben zu wünschen.

Anmerk. Der Neid, (livor) wenn er bloß im Unwillen besteht, sein eignes Wohl durch das Wohl Anderer in Schatten gestellt zu sehen, heißt Mißgunst (invidentia), wenn er aber zur That, das Wohl Anderer zu schmälern, ausschlägt, heißt qualificirter Neid.

Die Regungen des Neides liegen in der Natur des Menschen; denn sein eignes Wohl durch das eines Andern ungern verdunkelt zu sehen, ist unvermeidlich; aber der Ausbruch dieser thierischen Gefühle zur Leidenschaft, sich über das Wohl Anderer zu grämen, zu foltern, und die Zerstöhrung desselben zu wünschen, oder wohl gar zu bewirken, ist das Scheusliche, welches durch Freiheit vermieden werden kann und soll.

Beneidenswürdig im eigentlichen Sinne kann nichts seyn, denn es kann nicht erlaubt seyn, die Vorzüge eines Andern, z. B. die Eintracht und Glückseligkeit in der Ehe zu beneiden; wohl aber kann dieser

Aus-

Ausdruck im uneigentlichen Sinne, als Bezeichnung unbeneideter Vorzüge gebraucht werden.

III. Das Widerspiel der Dankbarkeit ist Undankbarkeit; sie ist entweder thätige (qualificirte) wenn sie sogar in Haß gegen den Wohlthäter ausbricht, oder unthätige, wenn sie bloße Unerkenntlichkeit gegen das Verdienst desselben ist.

Die Schändlichkeit dieses Lasters besteht besonders darin, daß durch die Maxime desselben der Mangel der Liebe sogar in die Befugniß, den Liebenden zu hassen, verunedelt wird, und, wenn sie Gesetz würde, alle Liebespflicht unter Menschen vertilgen würde.

Anmerk. Der Grund der Möglichkeit eines solchen Lasters, liegt in der mißverstandenen Selbstschätzung. Die Wohlthätigkeit Anderer legt uns Verbindlichkeit auf, und bringt uns in Schulden bei ihnen. Nun scheint es der ächten Selbstschätzung, auf die Würde der Menschheit in seiner eignen Person stolz zu seyn, Abbruch zu thun, wenn man gegen Andere auf eine niedere Stufe gestellt wird; allein die Umstände, welche uns hülfsbedürftig machen, können unsern moralischen Werth nicht herabsetzen, und weit gefehlt, daß der Undankbare seine Ehre erhält, wenn er sich der Verbindlichkeit gegen seinen Wohlthäter entzieht, entehrt er sich vielmehr durch ein Laster, welches, wenn es Gesetz wäre, die größte Zierde im moralischen Verein der Menschen vernichten würde.

Undankbarkeit ist empörend, nicht wegen des Schadens, den ein solches Beispiel den Menschen zuziehen kann, indem es manchen Wohlthäter von der Wohlthätigkeit abschreckt, wenn er fürchten muß, sich sogar durch Liebesdienste einen Feind zu machen; denn der gutgesinnte Mensch kann auch eben in der Verschmähung

alles Lohns einen desto größern innern moralischen setzen; sondern wegen der Schändlichkeit, welche unmittelbar an einer solchen Denkungsart haftet.

Zweiter Abschnitt.

Von den Pflichten gegen Andere Menschen nach besondern Verhältnissen.

§. 53.

Liebe und Achtung, und die aus ihnen für den Menschen, als solchen, überhaupt hervorgehenden Pflichten, behalten ihre Kraft in allen möglichen Verhältnissen, worin der Mensch durch Schicksal oder Willkühr gerathen mag. Diese berechtigen daher nicht zu einer besondern Abtheilung im Pflichtensystem überhaupt, sondern geben nur Fälle der Anwendung für die Pflichtbegriffe, denn es gibt zwar keine empirische, wohl aber eine auf Empirie angewandte Moral. Nur die Hinweisung auf die Modification der allgemeinen Regeln für das Besondere im menschlichen Leben gehört in eine allgemeine Tugendlehre. Die Eintheilung der Pflichten aber nach diesen besondern in der Erfahrung vorkommenden Verhältnissen, und die Ausführung derselben bis zur größtmöglichen Spezification kann ins Unendliche getrieben werden. Denn wer ist im Stande, alle einzelne Fälle durchzugehen und anzugeben? Besonders in Betrachtung zu ziehen sind hier die Pflichten der Ehegatten gegen einander; der Eltern gegen die Kinder, der Vormünder gegen ihre Pflegebefohlnen; der Lehrer gegen ihre Lehrlinge, der Herrschaft gegen die Dienerschaft; die Pflichten der guten Nachbarschaft und der Vaterlandsliebe; die Pflichten gegen Wittwen und Waisen; die Pflichten

der Geselligkeit, des Umgangs und der Freundschaft.

Der Zustand der Menschen, in Ansehung ihrer Moralität oder Verdorbenheit, der Cultur oder Rohheit; des Standes, des Alters, des Geschlechts, der Gesundheit, der Wohlhabenheit oder Armuth u. s. w. gibt eben soviel Fälle der Anwendung des Tugendbegriffs.

Anmerk. Daß der Mensch im Verhältnisse zu Andern seine Handlungen nicht auf das allein einschränke, was das Recht fordert, sondern auch die Zwecke derselben, so viel möglich zu den Seinigen mache, ist das leitende Princip in allen besondern Verhältnissen und Zuständen.

Die Geselligkeit erfordert daher, daß die Menschen mit ihren sittlichen Vollkommenheiten unter einander Verkehr treiben, mithin sich nicht isoliren, sondern den Kreis ihrer Wirksamkeit, von dessen Mittelpunkte aus sie nach unbeweglichen Grundsätzen handeln, als einen Theil des großen, Alle befassenden und Alle in wechselseitige Theilnehmung bringenden, weltbürgerlichen Kreises betrachten. Die Aussen- oder Nebenwerke (παρεργα) des Umgangs, sind Zugänglichkeit, Gesprächigkeit, Höflichkeit, Wohlanständigkeit, Gastfreiheit und Gelindigkeit (im Widersprechen, Nachgiebigkeit ohne Rechthaberei, Streit- und Zanksucht); zwar nur Manieren, aber doch Grazien, welche die Tugend, wenn sie zu ihr hinzukommen, beliebt machen.

Der Umgang mit Lasterhaften, besonders, wenn das Laster ein Scandal (ein öffentlich gegebenes Beispiel der Verachtung strenger Pflichtgesetze) ist, mithin Ehrlosigkeit bei sich führt, muß, so viel möglich vermieden, oder doch nur auf die Betreibung der nothwendigen Geschäfte eingeschränkt werden.

Freundschaft, der Idee nach, ist die Vereinigung zweier Personen durch gleiche wechselseitige Liebe und Achtung. Dieses Ideal der Theilnehmung und Mittheilung, als ein Maximum der guten Gesinnung gegen einander, (wie man sie zwischen Orestes und Pylades, Theseus und Perithous dichtete) ist zwar der Ausübung unerreichbar, aber doch dem Bestreben durch Vernunft aufgegeben. Freundschaft kann nicht auf bloßen Affect gegründet werden, weil dieser in der Wahl blind und auf die Dauer verrauchend ist; noch weniger auf wechselseitig beabsichtigten Vortheil, ob die Freunde gleich im Falle der Noth auf gegenseitigen Beistand rechnen; auch nicht auf bloße Liebe: denn die Vertraulichkeit im wechselseitigen Besitze ohne Achtung sinkt zum Gemeinmachen herab. Vernunftgrundsätze der Liebe und Achtung sind es, welche sie stiften und erhalten müssen. Achtung und Liebe sollen hier in das Ebenmaß des Gleichgewichts gebracht werden, so daß die Annäherung durch Inbrünstigkeit in der Liebe der Zartheit in der Selbstschätzung keinen Abbruch thue. Die Freundschaft von ihrer pragmatischen Seite, da sie sich mit den Zwecken der Vereinigten beläſtigt, ist ein Ideal des Wunsches, welches zwar im Vernunftbegriffe keine Gränzen kennt, aber doch in der Erfahrung immer sehr begränzt werden muß; allein von ihrer bloß moralischen Seite, ist sie kein bloßes Ideal, sondern zuweilen erreichbar. Denn von dieser Seite besteht sie in dem völligen Vertrauen zweier Personen, sich wechselseitig ihre geheimen Urtheile und Empfindungen, so weit dies mit beiderseitiger Achtung gegen einander bestehen kann, mitzutheilen. Jeder Mensch hat ein Bedürfniß, sich Andern zu eröffnen, die Furcht aber vor dem unverständigen Mißbrauch hält ihn ab, und nöthigt ihn, sich zu verschließen; die Freundschaft allein gibt ihm die Freiheit, welche er im großen Haufen entbehren muß.

Methodenlehre
der Tugend.

Einleitung.

§. 54.

Methodenlehre der Tugend ist der Inbegriff der Regeln, nach welchen der Pflichtvorstellung Eingang in das menschliche Gemüth und Gewalt auf die Maximen der Willkühr verschafft werden soll. Sie zerfällt ihrem Objecte nach in die ethische Didactik und die ethische Ascetik. Jene geht auf die Uebung der Theorie der Tugend, diese auf die Uebung der Praxis derselben.

Von der ethischen Didactik.

§. 55.

Die moralisch gesetzgebende Vernunft, welche objectiv practisch ist, will auch subjectiv practisch seyn, d. h. sie will, daß ihre Gesetze in die Maxime des Subjects aufgenommen werden, und sich durch Handlungen erweisen sollen.

Hierzu ist erforderlich, daß ihre Gesetzgebung auf Begriffe gebracht, die Begriffe aufgeklärt und verdeutlichet, und so eine Theorie der Tugend- und Pflichtbegriffe subjectiv begründet und befestigt werde. Die Art, das Erkenntnißvermögen zu dieser Absicht zu üben, besteht entweder in einem zusammen-

hängenden Vortrage (methodus acroamatica, s. dogmatica), oder in der Abfragung desjenigen, was die Vernunft eines Jeden, obgleich noch dunkel und unentwickelt, enthält (methodus erotematica). Die Abfragung wendet sich entweder an das bloße Gedächtniß (methodus catechetica) oder an die Vernunft des Lehrlinges (methodus dialogica; socratica); wobei Lehrer und Schüler einander wechselseitig fragen und antworten; indem der Lehrer den Gedankengang des Schülers leitet, die Anlage desselben zu gewissen Begriffen durch vorgelegte Fälle entwickelt (die Hebamme seiner Gedanken macht) und ihn zu Gegenfragen über Dunkelheit oder Zweifel veranlaßt.

Das erste und nothwendige doctrinale Instrument der Tugendlehre für einen noch rohen Zögling ist der moralische Katechismus, in sofern er den didactischen Regeln der ersten Unterweisung angemessen, in bestimmten, nicht leicht zu verändernden Ausdrücken abgefaßt ist, und die Antworten, welche er der Vernunft des Lehrlinges entlockt, seinem Gedächtnisse anvertraut. Hierauf kann alsdann die dialogische Methode (wo beide fragen und antworten) und die dogmatische (da nur Einer spricht) folgen.

Das zweite bloß experimentale und technische Instrument zur Tugendbildung ist das gute Beispiel am Lehrer selbst und das warnende an Andern; doch nicht um die Nachahmung zum Princip zu machen, und den Zögling anzuhalten, die Tugend- und Pflichtbegriffe aus der Reflexion über die Sitten Anderer zu entnehmen, sondern, indem er Gesetz und Ideal bloß in seiner Vernunft sucht, die Fälle der Thunlichkeit des Pflichtmäßigen und des Widerspiels zur Belebung herbei zu ziehen.

Anmerk. 1. Tugend ist etwas Erwerbliches, und muß erst durch Stärke des Vorsatzes im Streit mit den widerstrebenden Neigungen durch Freiheit zu eigen gemacht werden. Weil sie nicht angebohren ist, so kann und muß sie gelehrt werden. Da aber eine bloße Lehre noch nicht die Kraft zur Ausübung gibt, so erfordert sie noch, außer der Entschließung, welche auf einmal vollständig genommen werden muß, Befestigung im Vorsatz und immer von neuem anfangende und fortgehende Bekämpfung der ihr widerstreitenden Neigungen.

Die Unterweisung in der Moral muß nicht mit der Religionslehre vermengt werden. Denn die Moral ist ein Ganzes für sich, und ihre Gewalt soll allein auf ihr selbst beruhen. Noch weniger muß ein Religionskatechismus vor dem moralischen vorauf gehen; denn um religiös zu werden, muß man schon moralisch gebildet seyn; weil alle Religion, welche nicht die Moral zur Basis hat, leerer Kirchenglaube ist, und unlautere Triebfedern zur Pflicht angibt. Kein gewissenhafter Mann kann sich für einen Katechismus des statutarischen Glaubens verbürgen; indessen die ersten Gründe der Moral und Pflicht keinem Zweifel unterworfen sind.

Aller Mechanismus ist der Sittlichkeit fremd. Man soll daher nicht auf Angewöhnung und Abgewöhnung (da durch öftere Befriedigung oder Abhaltung eine beharrliche Neigung ohne alle Maximen, eine mechanische Sinnesart, begründet wird) sondern auf eine durch richtige und klare Principien begründete Denkungsart hinarbeiten. Man soll daher auch die Tugend nicht als Nachahmung vorstellen. Denn, was Andere thun, kann keine Tugendmaxime begründen, weil diese in der subjectiven Autonomie der practischen Vernunft eines jeden Menschen besteht, mithin nicht das Verhalten Anderer, sondern das Gesetz selbst zur Norm und Triebfeder hat. Man soll daher nicht sagen: „Nimm ein Exempel an diesem oder jenem;“ denn ist das Exem-

pel gut; so wird der Angewiesene leicht zum Haß gegen das Subject, von welchem er übertroffen wird, verleitet. Das gute Exempel soll nicht als Muster, sondern nur als Beweis der Thunlichkeit dienen.

In der katechetischen Moralunterweisung der Kinder ist es zur sittlichen Bildung von großem Nutzen, bei jeder Pflichtzergliederung einige kasuistische Fragen aufzuwerfen, und sie ihren Verstand an den vorgelegten verfänglichen Aufgaben üben zu lassen, weil dieses nicht allein die Urtheilskraft am schicklichsten cultivirt, sondern auch das Interesse am Sittlichen unvermerkt erweckt; denn worauf man selbst Mühe verwandt, und in dessen Erforschung man es durch Selbstanstrengung auch nur zu einigem Grade der Wissenschaft gebracht hat, das gewinnt man lieb.

Vor allen Dingen ist aber die Schändlichkeit, nicht die Schädlichkeit des Lasters hervorzuheben und darzustellen, um anzuzeigen, daß die Tugend für keinen Preis feil, und keine bloße Angelegenheit der Klugheit sey. Vielmehr ist das Gemüth von früher Jugend darauf aufmerksam zu machen, daß alle Uebel, Drangsale und Leiden des Lebens, selbst die Bedrohung mit dem Tode, um ihn von der Erfüllung seiner Pflicht abzubringen, ihm das Bewußtseyn nicht rauben können, über dies alles erhoben zu seyn, und jeden Andrang zur Pflichtwidrigkeit durch sittliche Grundsätze besiegen zu können; ein Bewußtseyn, welches die menschliche Seele mit ihrem eignen Adel bekannt macht, und sie zur Heilighaltuug der Pflicht desto stärker belebt, je mehr sie angefochten wird.

Sittlichkeit hat auf das menschliche Gemüth desto mehr Kraft, je reiner sie dargestellt wird. Um nun dem Pflichtbegriffe von der Vernunft aus den Weg zum Herzen zu öffnen, muß man den Zögling in Ansehung einer Handlung, die zum Beispiel angeführt wird, anleiten, zu prüfen:

1) ob sie dem Gesetze angemessen sey. Hier ist das Gesetz, welches den Grund zur Verbindlichkeit angibt, von dem, welches in der That (in einen vorkommenden Falle) verbindet (lex obligandi a lege obligante) zu unterscheiden; damit der Lehrling verschiedene Pflichten, die in einer Handlung zusammenkommen, z. B. die ausserwesentlichen und unvollkommnen von den wesentlichen und vollkommnen (Rechts-) Pflichten unterscheiden lerne. S. §. 22. N. 3.

2) Ob sie um des Gesetzes willen geschehen sey; mithin nicht allein sittliche Richtigkeit, sondern auch sittlichen Werth habe. Bei der Erwägung dieses innern Werths kann das Gemüth zuerst ein zwar freies, aber bloß ästhetisches Interesse nehmen, indem sich die Vorstellungskräfte desselben durch Betrachtung der Ordnung und Gesetzmäßigkeit des Verhaltens eines Andern gestärkt fühlen; es billigt und lobt die That, und weidet sich an ihr, gleich wie an einer Form der Schönheit, aber sucht sie noch nicht selbst (virtus laudatur et alget). Es muß daher noch auf die Erweckung eines andern, ebenfalls freien, aber sittlichen Interesse hingearbeitet werden. Dies geschieht dadurch, daß man zuerst auf die negative Vollkommenheit der Handlung, d. h. auf die Reinigkeit des Willens von allen Triebfedern der Neigung aufmerksam macht; wodurch das Bewußtseyn der Freiheit und des möglichen Selbstzwanges erweckt wird. Hierbei wird zwar ein gewisser Schmerz rege, indem man sich gewissen Bedürfnissen, die auf Befriedigung dringen, widersetzen soll, aber auch zugleich Zufriedenheit darüber, daß man im Stande sey, sich von der ungestümen Zudringlichkeit der Neigungen, mithin auch von den Verdrießlichkeiten, worin sie uns verflechten können, dergestalt losmachen könne, daß auch die beliebteste

keinen Entschluß erzwingen könne. Den Beschluß macht die Hinweisung auf die positive Vollkommenheit: sich durch Achtung für sein Selbst im Bewußtseyn der Freiheit zur pflichtmäßigen That zu bestimmen. Ist diese gegründet und das Gemüth dahin gebracht, nichts stärker zu scheuen, als die Verwerflichkeit in seinen Augen nach einer aufrichtigen innern Selbstprüfung, so hat es die Grundlage zu jeder guten Gesinnung und That.

Die Gewalt des sittlichen Interesse kann dem Herzen dadurch noch vernehmlicher gemacht werden, daß man die Steigerung desselben bis über alles, was die Neigung nur zum Gegentheil aufbringen mag, versinnlicht, wie in folgenden Versen Juvenals.

Esto bonus miles, tutor bonus, arbiter idem
Integer; ambiguae si quando citabere testis
Incertaeque rei, Phalaris licet imperet, ut sis
Falsus, et admoto dictet perjuria tauro,
Summum crede nefas, animam praeferre pudori
Et propter vitam vivendi perdere causas.

Von der ethischen Ascetik.

§. 56.

Sie ist der Inbegriff der Regeln, nach welchen, wenn die Reinigkeit und Stärke des Pflichtbegriffs im Herzen Raum gewonnen hat, das Tugendvermögen selbst und der Wille dazu in Ausübung gesetzt und cultivirt werden kann. Sie geht sowohl auf die Erhaltung der sittlichen Vollkommenheit, die Jedermann hat, und ist eine ethische Diätetik (Anweisung, sich moralisch gesund zu erhalten); als auf die Vermehrung der sittlichen Vollkommenheit, die Jedermann nicht schon

hat, sondern erst erwerben muß, und ist ethische Gymnastik.

Das Princip der ethischen Diätetik ist nach den Stoikern: „gewöhne dich, die zufälligen Lebensübel zu ertragen, und die überflüssigen Ergötzlichkeiten zu entbehren (adsuesce incommodis et desuesce commoditatibus vitae).

Das Princip der ethischen Gymnastik ist: „werde aller deiner Naturtriebe Meister, und veredle sie zum Gebrauch für sittliche Zwecke."

Die Seelenstimmung zur Tugendübung ist Muth und Fröhlichkeit des Herzens (animus strenuus et hilaris). Denn nur ein rüstiger und wackerer Muth ist den Hindernissen und Gefahren, welche der Tugend drohen, und den Aufopferungen, welche ihr gemacht werden sollen, gewachsen. Was man aber nicht mit Lust, sondern als Frohndienst thut, hat keinen innern Werth; es muß also etwas hinzukommen, was einen angenehmen Lebensgenuß gewährt, und das ist das fröhliche Herz im Bewußtseyn, sich keiner vorsätzlichen Pflichtverletzung schuldig zu finden, und gegen den Verfall in dieselbe gesichert zu seyn.

Anmerk. Der Verlust der Lebensfreuden, auch wenn wir sie selbst zum Opfer bringen, kann uns wohl auf einige Augenblicke finster und mürrisch machen, allein dieser Mißmuth muß nie herrschende Neigung werden, am wenigsten, wenn wir uns im Zuge des Pflichtgesetzes zu sauern Leistungen befinden; denn die Tugend will keine mißmüthige Verehrer.

Alle, nicht auf Bekämpfung und Leitung, sondern auf Ertödtung der Naturtriebe angelegte Ascetik (Mönchs-Ascetik) widerstreitet der Moral. Alle aus abergläubischer Furcht vor einem idealen Rächer oder aus geheucheltem Abscheu an sich selbst verübte Selbstpeinigung

und Fleischeskreuzigung zweckt nicht auf Tugend, sondern auf schwärmerische Entsündigung ab; sich selbst Strafe aufzulegen (welches widersinnig ist, da nur ein Anderer Strafe auflegen und vollstrecken kann) und seine Verzehungen nicht bereuen, sondern büßen zu wollen; wobei der Frohsinn, welcher die Tugend begleiten soll, in einen geheimen Haß gegen dieselbe verwandelt wird.

Reue ist bei der Zurückerinnerung an ehemalige Uebertretungen unvermeidlich; diese Erinnerung aber nicht schwinden zu lassen, ist Pflicht, weil sie ein Mittel ist, sich vor fernerm Verfall zu hüten; aber sich Büßungen (poenitentiae) auflegen, z. B. Fasten, Geißeln ꝛc. und zwar nicht in diätetischer Absicht, da verständige Entsagungen wohl ihren Nutzen haben können, sondern in moralischer Absicht, um dadurch schlechte Handlungen gut zu machen, oder seine vermeintliche angeerbte Verdorbenheit abzulegen, und in den Augen eines moralischen Oberhauptes Würdigkeit zu gewinnen, ist eine die Tugend selbst herabwürdigende Disciplin.

Zu den äussern Anstalten, die Tugend unter Menschen zu verbreiten, können auser den Privat- und öffentlichen Anstalten für die Jugend, noch die Kirchen, Tempel, Moscheen ꝛc. gerechnet werden, in sofern sie die Cultur der innern Moralität zum Haupt- oder doch wenigstens zum Nebenzweck haben. Alle kirchliche Vereine sind aber nur Privatverbindungen unter öffentlicher Gestattung, und die Theilnehmung an denselben ist Angelegenheit der innern Freiheit und des Gewissens. Der Staat bedarf der Kirche nicht, um an ihr eine Stütze zu haben, denn er stützt sich auf das Recht und den rechtlichen Zwang; aber er hält sie unter seiner negativen Inspection, und schützt die drinnen und draussen gegen allen widerrechtlichen Zwang und Drang.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Tieftrunk, Johann Heinrich, 1759-1837

Joh. Heinr. Tieftrunks Grundriss der Sittenlehre

Bd.: 1

Halle 1803
Ph.pr. 1183 b-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10042057-2